Abandono de la discusión

Nāgārjuna

Edición de Juan Arnau

Siruela

Nāgārjuna

Abandono de la discusión

Edición y traducción del sánscrito
de Juan Arnau

El Árbol del Paraíso **Ediciones Siruela**

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación
puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna
ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico,
de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Título original: *Vigraha-vyāvartanī*
En cubierta: detalle de los frescos del templo budista de Alchi, Ladak (India)
Colección dirigida por Victoria Cirlot y Amador Vega
Diseño gráfico: Gloria Gauger
© De la introducción, traducción,
epílogo y bibliografía, Juan Arnau Navarro
© Ediciones Siruela, S. A., 2006
c/ Almagro 25, ppal. dcha.
28010 Madrid. Tel.: 91 355 57 20
Fax: 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

Introducción
Juan Arnau 9

Abandono de la discusión 25

Epílogo. Actualidad del pensamiento de Nāgārjuna 77
Bibliografía 87
Agradecimientos 95
Índice analítico 97

A Agustín Andreu, con afecto y admiración

Introducción

La misma tradición que inventó el juego del ajedrez hizo de la discusión filosófica una competición y un espectáculo. No podemos saber qué tipo de público acudía a estos torneos, pero sí que sus gladiadores se convertirían en verdaderos expertos en el arte de demostrar. Con el tiempo, las reglas de las competiciones dialécticas serían sistematizadas y depuradas, y las diferentes jugadas, *jaques* y *celadas*, adquirirían un alto grado de complejidad. Las reglas que dirimían entre vencedores y vencidos refinaron los procedimientos de la argumentación y sofisticaron los protocolos de la inferencia para dar finalmente paso a una ciencia de la lógica (nyāya).

La pasión por la discusión emparienta la India con la tradición grecolatina, donde el desacuerdo ha sido uno de los principales alicientes de la conversación y el debate. Para muchas de las culturas de la cuenca del Mediterráneo, el hecho mismo de la conversación sustanciosa tuvo y tiene como prerrequisito el litigio. Hablamos porque no nos entendemos, y la discrepancia parece jugar un papel más importante que el acuerdo, que una vez logrado hace languidecer las conversaciones[1].

En los textos de la India antigua encontramos innumerables controversias, algunas fértiles y dinámicas, otras estériles. El texto que ofrecemos, *Abandono de la discusión*, se presenta a sí mismo como un intento, quizá uno de los más influyentes y antiguos, de acabar con el viejo hábito de la discusión. El título sánscrito de la obra, Vigraha-vyāvartanī, significa literalmente «abandonando» (vyāvartanī) la «discusión» (vigraha) y expresa un rechazo de la batalla (otro de los significados de vigraha) de

[1] Muchos son los modos en los que la tradición latina ha dado expresión al fenómeno de la discusión. El siglo de oro, lleno de ingenios verbales, fue célebre por sus querellas. Oponerse es una forma muy latina de participar en la conversación o de animarla. Otras culturas, como la anglosajona, favorecerían el acuerdo; de ahí, en parte, su éxito en los negocios. Mientras el latino ha construido su identidad mediante el desacuerdo, teniendo una opinión *propia*, el sajón ha preferido generalmente el consenso.

la argumentación lógica y filosófica. A esa intención de retirada que propone el título se añade, paradójicamente, un esfuerzo dialéctico (el texto mismo) que justifique dicho abandono. Por un lado, el deseo de alejarse de las disputas filosóficas, por el otro la argumentación que justifica esa retirada. Para abandonar la lucha dialéctica no basta con deshacerse de los argumentos en medio del fragor de la batalla, hay que seguir argumentando hasta que el razonamiento logre abrirse paso hacia un *afuera*.

Asistimos a uno de los primeros intentos de poner fin a la filosofía.

Manuscritos y traducciones

Abandono de la discusión es un texto breve pero fundamental de la tradición dialéctica temprana de la India. Ha tenido una gran repercusión tanto en la disciplina de los estudios budistas como en la filosofía de la India en general. En él se expone la crítica de la teoría del conocimiento de la escuela nyāya y algunos pensadores de la escolástica precedente, el abhidharma. La originalidad de sus ideas y la frescura de sus planteamientos han resistido admirablemente el paso del tiempo. El trabajo es un buen ejemplo de los debates que tenían lugar en la India en los primeros siglos de nuestra era, donde cada punto de controversia debía ser probado o rebatido. El texto original fue compuesto en sánscrito y la escolástica budista lo tradujo al chino y al tibetano, pasando a formar parte del canon budista en estas dos lenguas. Aunque su sánscrito es excelente, los protocolos formales de la refutación le confieren un tono arcaico y, a veces, repetitivo. Los concisos versos (kārikā) siguen la métrica ārya, y cada verso va acompañado de su comentario en prosa, que sirve de exégesis y aclaración. Su composición es posterior a la de la obra más célebre de Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (Mūlamadhyamaka-kārikāḥ), de la que se cita un verso, concretamente en el comentario a la estrofa XXVIII[2].

La presente traducción se basa en la edición del manuscrito sánscrito de E. H. Johnston y Arnold Kunst. Esta edición enumera en primer lugar veinte estrofas que contienen objeciones a la doctrina de la vacuidad (con sus respectivos comentarios), formuladas por un hipotético adversario filosófico, que en ocasiones es un escolástico budista (abhidharmika)

[2] MK XXIV.10.

y en otras un filósofo realista, probablemente de la escuela lógica del nyāya. La segunda parte del texto, cincuenta estrofas (y sus respectivos comentarios), recoge las réplicas de Nāgārjuna a dichas objeciones. Con el objetivo de facilitar la lectura, he dispuesto después de cada objeción la correspondiente réplica, de modo que el lector pueda seguir la polémica sin saltar de una parte a otra del texto. He respetado la numeración de la edición del texto sánscrito, de modo que las objeciones a la vacuidad serán las estrofas 1-20 y las réplicas las estrofas 21-70. Siguiendo a Yamaguchi, he dividido el texto en diez capítulos organizados en función de los temas discutidos.

La primera traducción de *Abandono de la discusión* a una lengua occidental moderna fue realizada por Giuseppe Tucci en 1929[3]. Tucci siguió la edición del manuscrito tibetano de Narthang y se sirvió de la edición china de Pekín, cuyo manuscrito se encuentra en Berlín y le fue facilitado por el profesor Walleser. La versión china utilizada por Tucci está fechada en el año 541 y fue realizada por Vimokṣasena y Prajañruci[4]. La traducción china de la obra sánscrita estaba lejos de ser una traducción literal. No todas las estrofas fueron vertidas al chino, quizá por el estado del manuscrito utilizado por los traductores, quizá porque algunos fragmentos del texto resultaban incomprensibles, por lo que ofrecen una idea general del texto y no una verdadera traducción. Estas lagunas llevaron a Tucci a servirse de la versión tibetana para reconstruir el texto y completar su traducción al inglés. La traducción de Tucci apareció casi al mismo tiempo que la traducción al francés de Susumu Yamaguchi, admirable trabajo a partir de la versión tibetana de la obra. La versión francesa fue titulada *Pour écarter les vaines discussions* y se publicó en el *Journal Asiatique* (julio-septiembre de 1929).

Sin embargo, *Abandono de la discusión* es una obra escrita originalmente en sánscrito. Tanto la versión inglesa de Tucci como la francesa de Yamaguchi fueron realizadas en un momento en el que todavía no se había encontrado el manuscrito sánscrito de la obra. Sus traducciones fueron por tanto traducciones de traducciones, con todos los inconvenientes implícitos en ese doble desplazamiento. A finales de la década de los treinta, en uno de sus innumerables viajes, el infatigable y prolífico Rahula

[3] *Pre-Dinnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Gaerkwad's Oriental Series, XLIX, reeditado por Vesta Publications, Madrás, 1981.

[4] Edición Taisho Issaikyo del Tripitaka chino, volumen XXXII (núm. 1631).

Sankrityayana trajo de una expedición al Tíbet veintidós mulas cargadas de manuscritos, tankas tibetanas y otras joyas esenciales para la historiografía del budismo[5]. Entre estos tesoros se encontraba el manuscrito sánscrito del Vigraha-vyavartanī, descubierto en el monasterio de Zalu, que Sankrityayana donó al Instituto de Investigación de Bihar y Orissa y cuya edición publicó en el *Journal of the Bihar and Orissa Research Institute* (XXIII, parte tercera, apéndice). Escrito en caracteres tibetanos, al parecer había sido copiado por un monje tibetano que visitó la India a comienzos del siglo XII. El manuscrito contenía numerosos errores y omisiones, y la edición publicada en Bihar lo reprodujo tal y como fue hallado.

[5] Merece la pena detenerse en la figura de Rahula Sankrityayana. Viajero infatigable, miembro del partido comunista indio (escribió una célebre carta a Stalin en 1946 solicitando ayuda para sus expediciones), profesor de sánscrito en la Universidad de Leningrado, autor de una *Historia de Asia central* (en dos volúmenes), publicada en hindi en 1956, que incluía a Rusia y trataba de mostrar cómo el poder soviético había resuelto problemas históricos y transformado las colonias esclavas del zarismo en prósperas y cultivadas repúblicas soviéticas, fue autor además de casi una docena de novelas y cinco libros de historia, editor y traductor de una veintena de manuscritos de filosofía budista, así como autor de ensayos sobre un posible enfoque marxista del budismo. Escribió también ocho libros de viajes (Ceilán, Tíbet (dos), Europa, Ladak, Japón, Irán y la Unión Soviética), tres biografías (la suya propia, *My Life-journey*, y dos sobre líderes revolucionarios de la nueva India), ocho obras de teatro (con títulos como *Unprincipled Leaders, Suffering women* o *The Japanesse Devil*), y fue autor de ensayos políticos de corte marxista-leninista (*Death to you bourgeois*; *Don't flee, change the world*; *What is to be done* o *Soviet Justice*) y de algunos libros sobre gramática tibetana y sánscrita. Aunque hablaba numerosas lenguas (ruso, alemán, francés, chino, tibetano, persa y sinhalés) y conocía las lenguas clásicas de la India (sánscrito y pāli), escribió la mayor parte de sus trabajos en hindi. En 1934 realizó un viaje a Tíbet en busca de antiguos manuscritos acompañado de otro de los grandes personajes del budismo tibetano del siglo XX, Gedun Chopel. Chopel fue un monje iconoclasta y provocador, reencarnación del lama Nyingma-ba. Escribió un célebre *Tratado de la pasión*, que propugnaba la compatibilidad del placer sexual y la intuición espiritual, y fue un gran aficionado al alcohol, el sexo y la meditación. Se convertirían en amigos de por vida y juntos visitaron los lugares más importantes de peregrinación budista del sur del Tíbet, India y Nepal. En 1947 Gedun Chopel sería acusado por el gobierno británico de la India de actividades políticas subversivas y de ser espía ruso; su encarcelamiento contribuyó a acentuar el deterioro físico que acabó terminando con su vida.

Gracias al paciente y laborioso trabajo de E. H. Johnston y Arnold Kunst, que dedicaron dos años a restaurar el texto sánscrito y a corregir los numerosos errores del manuscrito encontrado por Sankrityayana, fue posible disponer de una edición sánscrita de este trabajo antes de la repentina muerte de Johnston en Oxford en 1942. El texto fue enviado a la Royal Asiatic Society, pero la guerra hizo imposible su publicación y acabó siendo publicado por el Institut belge des hautes études chinoises de Lovaina, en la revista *Mélanges Chinois et Bouddhiques*.

La labor de los autores de la edición sánscrita fue más una restauración que una edición. Fueron de gran ayuda las traducciones tibetanas y chinas, dado que el manuscrito contenía, como se dijo, numerosas equivocaciones, erratas, omisiones e interpolaciones. Para complicar más las cosas, en algunos pasajes de la versión tibetana la palabra clave había sido omitida. La edición sánscrita fue publicada en caracteres romanos y dejó algunos puntos dudosos e incertidumbres que no siempre ha sido posible resolver.

Ya más recientemente, en 1961, Raniero Gnoli tradujo al italiano también las kárikas de esta obra (sin los comentarios) como apéndice a *Le stanze del cammino di mezzo*. Eric Frauwallner publicó en 1969 una traducción parcial al alemán, publicada en Berlín, *Die Philosophie des Buddhismus*.

Los temas

El texto, de carácter polémico, contiene setenta estrofas con sus respectivos comentarios. En ellas se enfrentan las diversas críticas a la doctrina madhyamaka de la insustancialidad de los dharmas (niḥsvabhāva-dharma) y su consecuente carácter vacío (śūnya). El trabajo sirve además de crítica a las suposiciones lógicas y epistemológicas de aquellos que discrepan de la vacuidad, mostrando finalmente la validez de la visión madhyamaka sin pretender, de manera un tanto irónica, demostrarla o probarla, pues el discurso que la pone de manifiesto se considera tan vacío como el resto de las cosas (dharmas).

La obra ilustra el método dialéctico de Nāgārjuna, clarificando la idea de la vacuidad, a menudo malentendida. Es un buen ejemplo de las dificultades que dicho concepto encontró entre sus contemporáneos (budistas y no budistas) y muestra las limitaciones del mismo, así como

sus posibilidades y alcance dentro del discurso filosófico budista. El concepto central de la obra no es, sin embargo, la vacuidad, sino un concepto relacionado con ella, la naturaleza propia, en sánscrito svabhāva. Nāgārjuna sostiene que las cosas carecen de naturaleza propia y son por tanto vacías, estableciendo una equivalencia entre la falta de naturaleza propia y la vacuidad de las cosas. Así, tanto en las objeciones del adversario filosófico como en las respuestas de Nāgārjuna, se utiliza el compuesto «naturaleza propia» (sva-bhāva) aunque lo que se está debatiendo es la vacuidad. Podemos entender la naturaleza propia como la sustancia de las cosas, el lugar donde reside su identidad, su componente inmutable y esencial, aquello que en ellas no cambia y se mantiene siempre fiel a sí mismo. Nāgārjuna niega la validez de tales supuestos, pero lo hace de forma irónica, encubierta, asumiendo la propia vacuidad de lo que dice[6].

Las estrofas 30-51 someten a crítica los cuatro medios de conocimiento válidos (pramāṇa) de la lógica de la escuela nyāya: la inferencia (anumāna), la experiencia sensible (pratyakṣa), el testimonio verbal (āgama) y la comparación (upamāna). Se dice que la afirmación «todas las cosas carecen de naturaleza propia» no convierte a las cosas en carentes de naturaleza propia sino que simplemente *comunica* su vacuidad. Esto permite al mādhyamika asumir la vacuidad de su propia afirmación, que nada prueba pues nada hay que probar, sin que ello invalide la función comunicativa (jñāpaka) de sus declaraciones. De modo que, como dirá Candrakīrti siglos más tarde en su comentario a la filosofía de Nāgārjuna (Prasannapadā IV 8), la vacuidad (śūnyatā) no es sino el instrumento (karaṇa) que sirve para poner de manifiesto que toda forma material o espiritual (rūpa) carece de naturaleza propia (niḥsvabhāva).

Abandono de la discusión es por tanto una crítica penetrante de la epistemología de la escuela nyāya, con la que los mādhyamika sostuvieron diversos contenciosos y cuyas polémicas estimularon el debate filosófico en aquellos días. De acuerdo con los lógicos del nyāya, la negación sólo tenía sentido cuando lo que se negaba era una entidad real, no algo ficticio. Nāgārjuna admite esta objeción y acepta provisionalmente

[6] Ironía que puede verse como el hábito de expresar menos de lo que se piensa, como sugiere la raíz del término griego *eirōn*: encubridor. Se decía que Sócrates adoptaba esta misma afectación para evitar verse sometido al tratamiento dialéctico con el que él mismo sometía a sus interlocutores. La ironía suele ser privilegio del maestro, no del discípulo.

el principio según el cual sólo es posible la negación cuando el objeto negado es real. Pero, al mismo tiempo, afirma que él no niega nada, pues nada hay que negar: siendo todas las cosas vacías, no hay una sola cosa que pueda negarse, ni siquiera la negación de la negación (kārikā y vṛtti, LXIV, XXII, LII, LXVI).

La dialéctica de Nāgārjuna aspira así a proporcionar cierto valor terapéutico, su crítica del lenguaje (y su poder para crear esencias) se resuelve en un modo de ver el mundo, el lenguaje y el pensamiento que haga posible la experiencia del despertar. Si las cosas tuvieran naturaleza propia, el mundo se encontraría petrificado y no sería posible la transformación espiritual que lleva al logro de la liberación.

La propuesta del mādhyamika se presenta entonces como una *no posición*, y en este sentido se considera inexpugnable. No es posible refutarla porque no pretende probar nada, ni consiente en proponer tesis alguna. Este poner de manifiesto la vacuidad de las cosas no duda en deconstruirse a sí mismo y declararse tan vacío como las cosas mismas. En consecuencia, el mādhyamika renuncia a cualquier posicionamiento filosófico. Sin tesis alguna que demostrar, su tarea filosófica consistirá en la desarticulación y reducción al absurdo de las tesis de sus interlocutores. La pronunciación del mādhyamika se considera a sí misma como una enunciación (vacana) que se distingue del silogismo y elude el estatus de la proposición, pues renuncia a tomar la forma de una tesis (pratijñā), algo susceptible de ser probado o refutado. Se renuncia a la posibilidad de la demostración pero no a la función comunicativa de la enunciación misma, cumpliéndose el abandono de la discusión que anuncia el título de la obra.

Esa supuesta inmunidad frente a la refutación descansa en la negativa del mādhyamika a hacer de la vacuidad un concepto. La vacuidad se presenta a sí misma como una metodología intelectual, un recurso (upāya), una forma de mirar el mundo y una forma un tanto irónica de relacionarse con las ideas. El mādhyamika renuncia al concepto, material de trabajo del filósofo, sin renunciar a la comunicación. Se rechaza el lenguaje de la lógica del nyāya para sustituirlo por toda una serie de metáforas de la ilusión, que se consideran más efectivas desde una perspectiva soteriológica.

Para la lógica del nyāya la actitud anticonceptual del mādhyamika carece de sentido. Resulta ocioso decir que no importa la forma que tomen los conceptos, que toda división es arbitraria y quiebra el flujo del

acontecer de los fenómenos, nunca completamente delimitados, nunca completamente aislados. Los conceptos son el recurso indispensable del pensamiento, y sería absurdo decir que la corriente de los fenómenos no tiene sus sesgos y sus meandros, que la vida misma no asciende y declina en su curso. La tarea del filósofo es precisamente señalar esos tránsitos en el continuo de los procesos. La inferencia (y en general toda lógica conceptual) es un error útil, indispensable e indisociable de la vida humana.

El budista alega que el objeto de toda inferencia es un objeto construido, un concepto artificial e inexistente. El árbol que vemos es siempre un árbol concreto y, por serlo, jamás podrá ser el objeto de una inferencia, que es el árbol genérico. Para el pensador budista lo real es lo individual, lo que se presenta a la experiencia, lo que se da en un lugar del espacio y en un momento particular del tiempo. Para él la lógica debe estar supeditada a la acción, a la ética si se prefiere. La lógica es un medio (entre otros) que sirve al despertar, en el caso budista, o a la liberación, en el caso hinduista o jainista. Todas las escuelas filosóficas de la India, budistas y no budistas, inician sus tratados subrayando ese objetivo y marcando esa subordinación. Incluso la lógica ortodoxa del nyāya inicia su texto canónico, los *Diálogos de lógica* (Nyāya-sūtra), aclarando el propósito del tratado: la obtención del bien supremo (niḥśreyasa) mediante el conocimiento de las dieciséis categorías de la lógica que se pasan a examinar. Los Mīmāṃsā-sūtra hacen lo propio, siendo ese bien supremo llamado ahora dharma; así como los textos canónicos del resto de las escuelas, los Yoga-sūtra, los Saṃkhya-sūtra y los Vedānta-sūtra.

En todas las escuelas ortodoxas de la filosofía de la India (recordemos que el budismo era considerado heterodoxo pues no aceptaba la autoridad de los Vedas), la lógica aparece supeditada a las necesidades humanas, y en el caso budista, a la erradicación del dolor. Cada escuela defenderá su ortopraxis mediante su propia lógica y otras estrategias de persuasión, pero todas ellas coincidirán en priorizar la experiencia de la liberación. El mādhyamika, sin embargo, mantiene una posición ambigua respecto a esa otra experiencia que es la *experiencia de la lógica*, esa que ocurre en la mente del pensador. Se la considera necesaria, pero sólo en la medida en que es un recurso adecuado para el logro de un silencio intelectual. Los budas no se apegan a las palabras, pero tampoco tienen miedo de ellas. Que el sabio no se apegue a las palabras o a los conceptos no significa que deba permanecer en silencio, sino que está libre de las

construcciones mentales asociadas a ellos. No temer a las palabras significa lograr el gesto que restituya el lenguaje a lo inexpresado.

En cualquier caso, en la filosofía de la India la acción (karma) ha prevalecido generalmente sobre el ser, la ética sobre la ontología. Ya las cosmologías más antiguas concibieron la acción como la fuerza motriz del cosmos. El ser no se concibe sino en función de su obrar. De modo que un pensamiento que no llevara a la acción tendría la misma índole que el hijo de una mujer estéril. El pensamiento se concibe como una fuente de energía para la vida y sus fines; sin esa razón vital (o experiencial) se convertiría en una enfermedad. Vicente Fatone ha expresado admirablemente ese sentir general del pensamiento de la India: «La verdad no es un hecho más en el mundo de los hechos: es un hecho distinto, que nos permite rebelarnos contra el mundo de los hechos; y es, además, el hecho único que permite esa rebelión. La acción exitosa (dicen los budistas) depende del recto conocimiento; y la lógica, por ser la ciencia del recto conocimiento, es el fundamento de esa acción». La lógica como sierva de la acción, que a su vez es la fuerza motriz del cosmos. Nada más ajeno al platonismo, nada más alejado de la idea de la Ilustración de un universo regido por unas leyes que toca al hombre descubrir.

El interlocutor

Abandono de la discusión es la transcripción de un debate entre Nāgārjuna y un supuesto adversario dialéctico que formula sucesivamente las posibles objeciones a la doctrina de la vacuidad. Podemos suponer que dichas objeciones incluyen las principales críticas a la vacuidad surgidas en la época de la composición de la obra. Los especialistas han rastreado su procedencia en un intento de identificar al interlocutor y crítico de la vacuidad que se esconde tras el *strawman* creado por Nāgārjuna[7]. Las posibilidades, como ya apuntamos, son dos: un budista del abhidharma o un lógico del nyāya. Bhattacharya identifica la contro-

[7] No he logrado encontrar una traducción al español del término inglés *strawman*. En un contexto de argumentación dialéctica, el *strawman* es la representación que el dialéctico hace de las tesis de su adversario para así atacarlas, se trata de un «hombre de paja» porque el que habla no es el oponente, sino el proponente haciéndose pasar por éste.

versia sobre los medios de conocimiento (pramāṇa) que tiene lugar en el texto de Nāgārjuna con el segundo capítulo (adhyāya) de los *Diálogos de lógica* (Nyāya-sūtra), a diferencia de Oberhammer, que relaciona esa misma controversia con el quinto capítulo[8]. Tucci habla de los dos textos citados como «interdependientes», sin aclarar mucho cuál es su grado de dependencia. Lindtner rechaza estas hipótesis y considera que el interlocutor de Nāgārjuna es un budista del abhidharma que sigue las reglas de debate prescritas en trabajos como el Upāyahṛdaya[9].

Lindtner sigue a Candrakīrti, comentador del Nāgārjuna que vivió en el siglo VII, al afirmar que *Abandono de la discusión* y las *Setenta estrofas sobre la vacuidad* (Śūntatā-saptatī) deben considerarse como apéndices de la obra principal de Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (Mūla-madhyamaka-kārikāḥ), y que su propósito era aclarar las ideas allí expuestas[10]. La observación de Candrakīrti aparece en su comentario (vṛtti) a otra de las obras de Nāgārjuna: la *Argumentación en sesenta estrofas* (Yukti-ṣaṣṭikā). Candrakīrti señala que las *Setenta estrofas sobre la vacuidad* son una explicación y un comentario de la estrofa VII.34 de *Fundamentos*, donde se dice que el surgimiento, la duración y el cese de todo fenómeno son como un sueño, como una ilusión mágica y un espejismo[11]; mientras que *Abandono de la discusión* sería un extenso comentario a la estrofa I.3 de la misma obra, donde se afirma que ninguna cosa tiene una naturaleza propia, ni en sí misma ni en las causas que la producen.

Los argumentos del estudioso danés son: (1) Estos tres trabajos (MK, VV, ŚS) forman una unidad. Sus contenidos están dirigidos a la escolástica del abhidharma sarvāstivāda, aunque de forma esporádica se citan

[8] Kamaleswar Bhattacharya, «On the relationship between the Vigrahavyāvartanī and the Nyāyasūtras» (JIES, Journal of Indo European Studies, V núm. 3, 1977). Gerhard Oberhammer, «Ein Beitrag zu den Vāda traditionen Indiens» (WZKSO, Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Sud-[und Ost]asiens, VII, pp. 63-103).

[9] Christian Lindtner, *Master of wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*, Dharma Press, Berkeley (CA), 1997 (nota pág. 357. Lindtner no especifica cuáles son estas reglas).

[10] Christian Lindtner, «Buddhapālita on Emptiness», *Indo-Iranian Journal 23* (1981).

[11] En otro lugar he tratado el tema de la lógica de las metáforas de Nāgārjuna (véase: Arnau 2005).

y someten a crítica ideas de otras escuelas de pensamiento de la época (sāṃkhya, vaiśeṣika). El propósito principal de estas tres obras es introducir y entrenar a los monjes en la doctrina del *discernimiento perfecto* (prajñāpāramitā), es decir, hacerles ver la vacuidad de todos los dharmas y de los propios conceptos budistas utilizados para poner de manifiesto dicha vacuidad. (2) La obra utiliza, para referirse al tercer medio de conocimiento (pramāṇa), el término āgama y no el término sabda, característico del nyāya. (3) Las udāharaṇa números 23 y 27 sólo se podrían aceptar si el oponente fuera un budista. (4) El autocomentario (svavṛtti) a 54, 55 y 70 sólo tendría sentido si el interlocutor es budista. (5) Nāgārjuna dedica otro de sus trabajos a rebatir la lógica del nyāya, los *Métodos de la discusión* (Vaidalya-prakaraṇa).

Esta discordancia entre los especialistas pone de manifiesto que quizá las etiquetas «nyāya» y «abhidharmika» no sean tan rígidas como imaginamos. Es posible que muchos de los escolásticos budistas de esta época hubieran sido formados en la lógica del nyāya como parte de su educación brahmánica, de modo que su forma de razonar se encontraría todavía imbuida de la terminología de esta escuela.

Probar el conocimiento

La afirmación de Nāgārjuna de que todas las cosas son vacías adolece de un carácter paradójico que supuestamente haría fácil su refutación, pues cae en lo que podría llamarse la falacia del relativismo absoluto. Dos importantes escuelas de lógica contemporáneas al madhyamaka, la escuela nyāya (hinduista) y la escuela de Dignāga (budista-yogācāra), formularon esa crítica. Mark Siderits ha reconstruido dicha querella, que repasaremos aquí brevemente[12]. La objeción a la doctrina del vacío toma la forma de un dilema: ¿en base a qué medio de conocimiento (pramāṇa) realiza Nāgārjuna su declaración? Si no se basa en ningún medio de conocimiento, no hay razón para creerlo, y si lo hace, al menos hay algo que no es vacío (o que puede dar validez al conocimiento). Parece claro, según el capítulo primero de la Prasannapadā de Candrakīrti, que este tipo de crítica, que encontramos también en el comentario (bhāṣya)

[12] Mark Siderits, «The Madhyamaka Critique of Epistemology», *Journal of Indian Philosophy*, núms. 8 y 9, Boston (USA), 1980-1981.

de Vātsyāyana a los *Diálogos de lógica* (Nyāya-sūtra), surgió también en círculos budistas, concretamente en la escuela del célebre lógico Dignāga[13]. El interés de esta discusión descansa en que no se trata simplemente de una crítica a cierta epistemología, la del nyāya y sus cuatro medios de conocimiento (percepción, inferencia, comparación y testimonio verbal), sino que cuestiona la posibilidad misma del conocimiento.

La crítica del nyāya aparece en la quinta estrofa de *Abandono de la discusión*, y viene a decir que si todas las cosas son vacías, entonces los medios de conocimiento, al estar incluidos en todas las cosas, serán a su vez vacíos. Siendo éste el caso, no sería posible aprehender el sujeto («todas las cosas») de la tesis (pratijñā) que se pretende probar (según el formalismo de la inferencia que establece la lógica del nyāya y que Nāgārjuna asume provisionalmente para entrar en el debate). Y sin sujeto no puede haber afirmación o negación de una de sus características, en este caso la vacuidad de las cosas[14].

La respuesta de Nāgārjuna recorre las estrofas 30-51. Se inicia reconociendo la pertinencia de la objeción y declarando que si su intención fuera negar o afirmar la naturaleza propia de las cosas, entonces se vería forzado a admitir la existencia de ciertos medios de conocimiento (pramāṇa) que supuestamente lo habrían llevado a dicha conclusión. Sin embargo, dice nuestro filósofo, no hay tales medios de conocimiento, por lo tanto él ni afirma ni niega.

Repasemos todo el razonamiento. Cuando Nāgārjuna habla de medios de conocimiento (pramāṇa) se está refiriendo a uno entre los cuatro siguientes: percepción, inferencia, testimonio verbal y comparación. Para simplificar, tomaremos sólo la inferencia y seguiremos de cerca todo el argumento (el mismo razonamiento se aplica también a los demás).

No es posible probar la existencia de la inferencia ni tampoco de lo inferido. Se dice que la inferencia (anumāna) y los otros medios de conocimiento prueban la existencia de los objetos, pero en ese caso habría que probar primero la existencia de la inferencia. Si la inferencia se probara mediante otro medio de conocimiento, mediante, digamos, el

[13] Candrakīrti (Prasannapāda 1 58.14) seguramente se refiere a la polémica con Dignāga (480-540), aunque los contraargumentos citados podrían ser también de Bhāvaviveka.

[14] Siderits comenta acertadamente que lo que está en juego aquí no es una disputa ontológica sobre la existencia o no de la naturaleza propia (svabhāva), sino la posibilidad misma del conocimiento (pág. 308).

testimonio verbal, caeríamos en una regresión infinita o en un razonamiento circular. Por ejemplo, la inferencia podría probarse mediante el testimonio verbal (la lógica se aprende en las escuelas), y el testimonio verbal lo probaría la percepción (aprendemos el lenguaje escuchándolo o viéndolo). Pero ¿quién probaría a su vez la percepción? Si decimos que la inferencia, el razonamiento sería circular, si decimos que cualquier otro medio de conocimiento, caeríamos en una regresión infinita. No hay modo de evitar este dilema. O la circularidad del razonamiento o el vértigo de la regresión. Cabría la posibilidad de que la inferencia se probara a sí misma además de probar la existencia de las cosas. Pero si la inferencia se probara sin relación a lo inferido o si la percepción se probara sin relación a lo percibido, ¿de qué servirían? Ambas dejarían de ser «medios de conocimiento» (pramāṇa) para convertirse en «objetos» (prameya). Habría una confusión en los términos y toda la discusión epistemológica se volvería un galimatías. Lo mismo ocurriría si se dijera que lo percibido prueba la percepción o lo inferido la inferencia, una confusión en los términos a la que habría que añadir otro dilema: si lo percibido (el objeto) ya está probado, ¿qué sentido tendría hablar de «medios de conocimiento»? La conclusión es por tanto que la inferencia, la percepción y los demás medios de conocimiento no pueden probarse, ni por sí mismos, ni recíprocamente, ni recurriendo a su relación con los objetos. No se puede probar la existencia de los medios de conocimiento, como tampoco se puede probar su inexistencia.

Esta forma de abordar la cuestión descansa en una dicotomía según la cual los medios de conocimiento o bien se prueban intrínsecamente (svataḥ) o bien extrínsecamente (parataḥ). De modo que la podríamos esquematizar del siguiente modo (Siderits, pág. 310):

(1) Los medios de conocimiento se prueban por sí mismos (svataḥ), sin necesidad de los objetos. Las posibilidades serían tres:

(a) Un medio de conocimiento se prueba mediante otro medio de conocimiento:

i. Una determinada percepción, por ejemplo, se prueba mediante otra percepción.

ii. Una determinada percepción se prueba mediante un determinado caso de inferencia, testimonio verbal o comparación.

iii. La percepción, en general, se prueba mediante la inferencia, etc.

(b) Los medios de conocimiento son por definición los instrumen-

tos que prueban la existencia de los objetos, y como tales no necesitan probarse.

(c) Los medios de conocimiento se prueban a sí mismos y prueban a su vez la existencia de los objetos. Como en el caso del fuego, que se ilumina a sí mismo e ilumina el resto de las cosas.

(2) Los medios de conocimiento no se prueban por sí mismos (paratah). Las posibilidades serían dos:

(a) La prueba de la existencia de los medios válidos de conocimiento depende lógicamente del conocimiento de los objetos (es una consecuencia de dicho conocimiento).

(b) La prueba de la existencia de los medios de conocimiento y la prueba de la existencia de los objetos son mutuamente dependientes.

Nāgārjuna analiza (y descarta) sucesivamente cada una de estas posibilidades. La estrofa 32 rechaza la primera posibilidad (1a) por conducir a una regresión infinita (anavasthā)[15].

Respecto a la idea de que los medios de conocimiento son por definición los instrumentos que prueban la existencia de los objetos y como tales no necesitan probarse (1b), y preguntarse por dicha prueba sería tratarlos como objetos (prameya), Nāgārjuna responde que esta actitud significaría un abandono de la posición, pues ciertas cosas serían probadas por los medios de conocimiento y otras no (estrofa 33), y entonces habría que establecer el motivo de semejante distinción.

En cuanto a la idea de que un medio de conocimiento particular se prueba tanto a sí mismo como a sus objetos (1c), el interlocutor recurre al ejemplo (sapakṣa) del fuego, que se ilumina tanto a sí mismo como a su derredor. Nāgārjuna trata entonces de mostrar que el fuego no reúne las condiciones para servir de ejemplo, pues un instrumento no puede ser el objeto de su propia acción. Para ello se mencionan una serie de

[15] Aquí Siderits (pág. 311) hace un comentario que considero importante. «En general ni al naiyāyika ni al budista le preocupa gran cosa la imputación de la regresión infinita, pues ambos admiten muchas de esas regresiones que no consideran ni absurdas ni viciosas. El famoso rechazo de Udayana de la duda universal en su obra Nyāyakusumāñjali descansa en la idea de que aunque una serie infinita de dudas es en principio posible, nunca puede llevarse a cabo, pues la actividad misma de dudar es sólo posible contra un trasfondo de certidumbre. (Como tampoco a ningún budista le dejaría perplejo el hecho de que el sufrimiento presente fuera consecuencia de una cadena de causas y efectos que nunca tuvo un origen).»

ejemplos (estrofas 34-39) en los que se introducen algunas aporías sobre el tiempo (el momento –kṣana– de originación del fuego) y el espacio (la convivencia de luz y oscuridad en un mismo *locus*). Y se termina afirmando que si hubiera un fuego abstracto que iluminara la oscuridad, todos los rincones del mundo tendrían su luz (39).

Con respecto a la posibilidad de que los medios de conocimiento se probaran extrínsecamente (paratah) se distinguen dos versiones de esta hipótesis. La primera (2a) consiste en suponer que ya conocemos algo de la naturaleza de los objetos y que ese conocimiento sirve para probar los pramāṇa. Esta hipótesis tendría el defecto de «probar lo que ya está probado» (siddhasādhana). La segunda (2b) considera que obtenemos cierto conocimiento del ejercicio de los medios de conocimiento, con lo que en realidad no se probaría nada (kāraṇasya asiddhi); es más, si consideráramos que los medios de conocimiento prueban los objetos y viceversa, caeríamos en un razonamiento circular.

La discusión no es sólo epistemológica. El realismo del nyāya y su defensa de los medios de conocimiento (al margen de su carácter o condición) pretende establecer la existencia del mundo exterior, formado por objetos reales e independientes de aquellos que interactúan con ellos. Éste es el trasfondo que hay detrás de esta disputa tan técnica, una querella similar a la que mantuvieron el obispo Berkeley y John Locke, la vieja querella entre idealistas y realistas. En el pensamiento del mahāyāna encontramos una tendencia general a rechazar la existencia de una sustancia material o de cualquier otro tipo, independiente de la experiencia y con una naturaleza propia. Tanto la escuela madhyamaka como la yogacāra coincidirían en que no hay nada en la experiencia que pueda asegurar la existencia de algo que no se encuentre referido a esa misma experiencia, cuyo eje fundamental es la mente.

Pero lo que está en juego no es sólo la cuestión del escepticismo. Probablemente el mādhyamika estaría de acuerdo en que para dudar hay que tener la certeza de algo. Sencillamente porque es imposible vivir creyendo que en cada ocasión se requiere un examen cuidadoso o una contraprueba. «Creer en el mundo externo –escribe Alejandro Rossi–, en la existencia del prójimo, en ciertas regularidades, creer que de algún modo somos únicos, confiar en determinadas informaciones, corresponde no tanto a una sabiduría adquirida o a un conjunto de conocimientos, sino más bien a lo que Santayana llamaba la fe animal, aquella que nos orienta sin demostraciones ni razonamientos, aquella que, sin garantizar-

nos nada, nos separa de la demencia y nos restituye a la vida»[16]. Lo que está en juego es la naturaleza del mundo, y con ella la experiencia misma del despertar. Bajo la disputa epistemológica discurre el mar de fondo de la ontología, de la naturaleza propia (sva-bhāva).

Nāgārjuna ha descartado todas las posibilidades que pudieran demostrar la existencia del conocimiento, pero también rechaza que pueda probarse su inexistencia. ¿Toma su conclusión la forma de una proposición? No. Nāgārjuna no puede anticipar la proposición «el conocimiento no es posible», pues si lo hiciera incurriría en una contradicción. Ha llevado a su oponente a dicha conclusión utilizando las reglas de juego del interlocutor, que el mādhyamika no comparte pero que asume provisionalmente con el propósito de la discusión. Ahora ha llegado el momento de retirarse en silencio y abandonar la discusión.

Y surgen entonces numerosas preguntas, algunas inaccesibles a la presente investigación: ¿qué pasa por la mente del mādhyamika?, ¿qué simula?, ¿qué queda por hacer? ¿Se trata de un procedimiento para disolver las cosas y llegar, a través de una intuición, a la unidad esencial de lo existente, donde los límites de lo individual quedan borrados? ¿Qué tipo de declaración es esta que ni afirma ni niega? ¿Podemos llamarla «ironía»? Puesto que la ironía suele aparecer en momentos de crisis –individual, histórica o filosófica–, ¿estamos ante un caso de ironía reveladora?

O quizá se trate simplemente de un secreto, de una enseñanza esotérica, en la que la ironía fuera sólo la figura de un discurso en el que el hablante se suprime a sí mismo y, al mismo tiempo, establece una complicidad con aquellos que, gracias a su evolución espiritual, han logrado contemplar la vacuidad del mundo.

Juan Arnau

[16] Alejandro Rossi, *Manual del distraído*, Barcelona, Anagrama, 1980, pág. 36.

Abandono de la discusión

(Vigraha-vyāvartanī)

Carecer de algo tiene también fragancia y energía.

Jakob von Gunten

I

[Objeción]

[1] Si decís[1] que ninguna cosa tiene naturaleza propia (svabhāva)[2], entonces tus palabras (vacana) carecerían de naturaleza propia, y no estarías en posición de negar la naturaleza propia de las cosas[3].

[Comentario]

Vosotros consideráis que todas las cosas son vacías (śūnyāḥ sarvabhāvāḥ) porque sostenéis que en ningún lugar, ni en las causas (hetu), ni en las condiciones (pratyaya), ni en la combinación de ambas (hetupratyaya-sāmagrī), ni en algo diferente existe una naturaleza propia de las cosas, cualquiera que pudiera ser. Por ejemplo, el brote no está en la semilla, su verdadera causa[4], ni en las cosas que se consideran sus con-

[1] La palabra sánscrita *cet* al final del primer verso indica el purvapakṣa, es decir, que es una objeción del adversario filosófico; *cet* es un *si* condicional, pero en este contexto debe traducirse como «si vosotros decís».

[2] Aunque toda la obra es una reflexión sobre la vacuidad (śūnyatā), el concepto central de la discusión es la naturaleza propia, en sánscrito svabhāva. La relación entre ambos conceptos es diáfana, la vacuidad es la carencia de naturaleza propia. Se dirá que puesto que las cosas carecen de naturaleza propia, son vacías, estableciendo una equivalencia entre la falta de naturaleza propia y la vacuidad de las cosas. Así, la obra tanto en las objeciones del adversario filosófico como en las respuestas de Nāgārjuna a dichas objeciones, utilizará el término svabhāva, «naturaleza propia», aunque lo que se está debatiendo es la vacuidad.

[3] La naturaleza propia o naturaleza intrínseca es eso inmutable y esencial que suponemos poseen las cosas, los seres, los dioses, los fenómenos o los conceptos y que Nāgārjuna niega que tengan. La naturaleza propia es algo así como la esencia de las cosas, el lugar donde reside su identidad, su «yo», su naturaleza recogida y estable. Según Nāgārjuna ese yo es una creación ilusoria del lenguaje y de nuestros hábitos mentales, de ahí que se diga que todas las cosas, al carecer de naturaleza propia, son vacías.

[4] hetubhūte (a)ṅkuro.

diciones, tales como el agua, la tierra, el fuego o el aire, ni tomadas una a una ni en su conjunto, ni en la combinación de causas y condiciones, ni tampoco es algo diferente de las causas y condiciones[5]. Debido a que en ninguna de estas cosas hay una naturaleza propia, el brote carece de naturaleza propia. Siendo carente de naturaleza propia, es vacío (śūnya). Y como el brote son el resto de las cosas, sin naturaleza propia, vacías.

Al respecto nosotros observamos que, si esto es así, la afirmación de que todas las cosas son vacías debe ser también vacía. ¿Por qué? Porque esa afirmación tampoco existe en su causa (hetu) o en los cuatro elementos (mahābhūta) tomados colectiva o separadamente[6], ni en sus condiciones: es decir, en el esfuerzo del pecho, la garganta, los labios, la lengua, las raíces de los dientes, el paladar, la nariz, la cabeza, etc.[7] Ni en la combinación de ambas (causas y condiciones), ni por separado, ni al margen de causas y condiciones. Al no estar en ninguna de estas cosas, carece de naturaleza propia y por ello es vacía. Por tanto, ese argumento es incapaz de negar la naturaleza propia de las cosas. Porque un fuego que no existe no puede quemar, un cuchillo que no existe no puede cortar, un agua que no existe no puede mojar; igualmente, una afirmación que no existe no puede negar la naturaleza propia de las cosas[8]. Dado todo esto, no es válida tu negación de la naturaleza propia de todas las cosas.

[Réplica]

[21] Si mi afirmación no existe en la combinación de causas y condiciones, o independientemente de ellas, entonces, ¿no queda así demostrada la vacuidad de todas las cosas puesto que carecen de naturaleza propia?[9]

[Comentario]

Si mi afirmación no existe en su causa, ni en los grandes elementos

[5] na hetupratyayavinirmuktaḥ pṛthag eva ca.

[6] saṃprayukteṣu viprayukteṣu vā.

[7] uraḥkaṇṭhauṣṭhajihvādantamūlatālunāsikāmūrdhaprabhṛtiṣu. Referencia a los aspectos sensibles de la palabra, su sonido, las condiciones físicas de su emisión.

[8] Borges respondería a esta objeción al estilo de Nāgārjuna: «La idea de un tigre no tiene por qué ser rayada».

[9] El término *nanu* indica la pregunta retórica: «¿No queda...?».

(mahābhūta), colectiva o separadamente, ni en sus condiciones, ni en la lengua, los labios, la garganta, etc., carece de naturaleza propia. Y careciendo de naturaleza propia es vacía. Ahora bien, la vacuidad de mi afirmación se establece [precisamente] debido a su falta de naturaleza propia. Y así como es mi afirmación son todas las cosas: carentes de naturaleza propia[10]. En estas circunstancias tu crítica: «Debido a la vacuidad de tu afirmación no es posible establecer la vacuidad de las cosas» no se justifica.

[22] El hecho de que las cosas existan de un modo condicionado es lo que llamamos vacuidad, porque lo que existe en forma condicionada carece de naturaleza propia.

[Comentario]

Tú no has comprendido el significado de la vacuidad de las cosas y la criticas así: «Debido a que tu afirmación carece de naturaleza propia, no es válida para la negación de la naturaleza propia». Pero en el contexto presente lo que llamamos vacuidad no es sino el existir en dependencia de todas las cosas. ¿Por qué? Porque las cosas carecen de naturaleza propia. Las cosas que surgen condicionadas por otras no tienen naturaleza propia, y en ellas no puede encontrarse naturaleza propia alguna. ¿Por qué? Porque dependen de causas y condiciones. Pues si las cosas existieran con naturaleza propia, entonces existirían al margen de causas y condiciones. Pero no es así. Por tanto se dice que carecen de naturaleza propia y debido a esa carencia de naturaleza propia se las llama vacías.

Del mismo modo se sigue que mi afirmación, habiendo surgido en dependencia de causas y condiciones, carece de naturaleza propia, y porque carece de naturaleza propia es vacía. Mis palabras son como una carreta, una jarra o un vestido, los cuales, aunque carecen de naturaleza propia por surgir en dependencia, pueden llevar a cabo sus funciones, como transportar comida, tierra y hierba, contener miel, agua y leche o proteger del frío, el viento y el calor. Del mismo modo mi afirmación, aunque carente de naturaleza propia por ser condicionada,

[10] Esto es lo que en otro ensayo he llamado metaforización de la realidad, el mundo se torna lenguaje; las cosas, palabras (Juan Arnau, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, México, FCE, 2005).

cumple su función: la de establecer la falta de naturaleza propia de las cosas[11]. Dicho todo esto, no es cierto aquello de que «tus palabras, en cuanto que carecen de naturaleza propia y son vacías, no pueden negar la naturaleza propia de las cosas»[12].

[Objeción]

[2] Ahora, si esta frase (vākya) está dotada de una naturaleza propia (sasvabhāva), tu proposición anterior (pūrvā pratijñā) queda invalidada (hatā). Hay una discordancia y deberías dar cuenta de ella[13].

[Comentario]

Ahora, si en tu intención de evitar un defecto dices[14]: esta sentencia está dotada de naturaleza propia, no es vacía, así la naturaleza propia de todas las cosas ha sido negada por ella. Si así es, tu afirmación anterior: «Todas las cosas carecen de naturaleza propia», queda invalidada. Pues tu afirmación está incluida en todas las cosas. Si todas son vacías, ¿por qué no lo es tu afirmación? Así surgen las seis proposiciones contradictorias que siguen:

1. Pero ¡fíjate![15]: si todas las cosas son vacías, entonces tu afirmación también es vacía (por estar incluida en todas las cosas), y con tales palabras vacías es imposible negar nada[16]. En este caso la negación de que todas las cosas son vacías no es válida (anupapanna).

2. Si, por otro lado, la negación de que todas las cosas son vacías es válida, entonces tu aserción no es vacía, porque al ser vacía no puede haber negación mediante ella[17].

3. Ahora, si todas las cosas son vacías pero tu afirmación que efectúa

[11] (niḥ-svabhāvatva-prasādhane bhāvānāṃ vartate.) Las palabras son como las cosas en cuanto que sirven a un propósito, en cuanto que tienen una finalidad, pragmatismo filosófico.

[12] Compárase con MK XXIV.18.

[13] tasmin viśeṣahetuś ca vaktavyaḥ.

[14] mā bhūd eṣa doṣa iti.

[15] El término *hanta* tiene aquí una implicación negativa, podría traducirse también por «¡piénsalo bien!».

[16] tena śūnyena pratiṣedhānupapattiḥ.

[17] aśūnyatvād anena pratiṣedho (a)nupapanna.

la negación no es vacía, entonces, ¿no se incluye tu afirmación en todas las cosas? Tu proposición la contradice tu mismo ejemplo.

4. Si por el contrario tu aserción se incluye en todas las cosas, y si todas las cosas son vacías, entonces tu afirmación es también vacía, y al ser vacía, no puede negar nada.

5. Asumamos por un momento que es vacía y que hay una negación por ella. En tal caso todas las cosas, aunque vacías, serían capaces de realizar acciones (de ser eficaces), lo cual sería absurdo.

6. Si concedemos que las cosas son vacías pero no pueden realizar acciones y tú piensas que el ejemplo no es contradictorio, entonces la negación de la naturaleza propia de todas las cosas mediante tu afirmación vacía no es válida (pues carece de la eficacia para «realizar acciones»).

Así, si tu afirmación existe (tadastitvāt), entonces surge la siguiente discordancia: algunas cosas son vacías y otras no lo son. Y deberías dar una razón especial para dicha discordancia, explicando por qué unas sí y otras no. Tú, sin embargo, no has expuesto esa razón, por tanto lo que has dicho al respecto (tatra) no es válido.

[Réplica]

[23] Supongamos que una persona creada artificialmente (nirmitaka) debiera prevenir (pratiṣedhayeta) a otra persona artificial, o que un mago (māyāpuruṣa) debiera prevenir [de hacer algo] a un ser creado por su propia magia (svamāyā sṛṣṭam), del mismo tipo sería esta negación (pratiṣedho (a)yam tatthaiva syāt).

[Comentario]

Supongamos que un hombre artificial debiera prevenir a otro hombre artificial de actuar de cierta manera[18], o que un mago creado por un mago debiera prevenir a otro mago creado por su propia magia de actuar de cierta manera. Aquí el hombre artificial que es prevenido es vacío y el que previene también es vacío, el mago prevenido es tan vacío como el que previene. Del mismo modo es posible mi negación de la naturaleza propia de las cosas, incluso aunque esta aserción mía sea vacía[19]. En

[18] El sánscrito aquí es ambiguo, se podría también traducir por «debiera prevenirlo de existir».

[19] evam eva madvacanena śūnyenāpi sarvabhāvānaṃ svabhāvapratiṣedha upapanna.

estas circunstancias tu afirmación: «Debido a la vacuidad de tu afirmación no es posible la negación de la naturaleza intrínseca de las cosas», no es válida. De esta manera se evita también (se refuta) la controversia sobre los seis puntos a los que te refieres[20]. De ser así, mis propias palabras tienen que ser parte de todas las cosas y no son no vacías, del mismo modo que todas las cosas no son no vacías.

[24] Esta sentencia (vākya) no está dotada de una naturaleza propia. No hay por tanto un abandono de posición (vādahānir) por mi parte. No hay discordancia (vaiṣamikatvam), y (por eso) no hay por qué establecer una razón especial.

[Comentario]

Esta afirmación mía, siendo originada en dependencia, no está dotada de naturaleza propia; por tanto, como se ha dicho, es vacía. Y debido a que mi afirmación es vacía, al igual que el resto de las cosas, no hay por tanto discordancia. Pues habría discordancia si yo dijera que mi afirmación no es vacía (aśūnya), mientras que las otras cosas lo son. Nosotros, sin embargo, no decimos eso. Y por eso la discordancia siguiente: esta afirmación no es vacía mientras que el resto de las cosas lo son, no existe, [y por tanto] no tenemos por qué establecer una razón especial para ella[21]. En estas circunstancias, tu objeción: «Hay en vuestra actitud un abandono de la posición, una discordancia, y deberíais establecer una razón especial», no es válida.

[20] «Prevenida o evitada», Luis O. Gómez prefiere traducir «refutada». No estoy seguro. Nāgārjuna dice que no hay por qué elegir entre estas seis pues hay una séptima, que es la visión mágica que propone. Más que una refutación, yo diría que Nāgārjuna prefiere no refutar nada y jugar a otro juego del lenguaje, por eso no creo que su propuesta pueda considerarse una «séptima» posibilidad. Me parece más adecuado decir que «propone un juego distinto» antes que refutar el anterior.

[21] tasmād asmābhir viśeahetur na vaktavyaḥ.

II

[Objeción]

[3] Si tú piensas que es como decir: «No digas nada», [replicamos] que eso tampoco es válido. Pues en este caso un sonido, que es real, impide [la naturaleza propia] de otro sonido por venir[22].

[Comentario]

Podrías pensar que cuando alguien dice «no digas nada», esa persona produce un sonido y ese sonido impide que un sonido [posterior tenga naturaleza propia][23]; del mismo modo, la afirmación vacía «todas las cosas son vacías» impediría que las cosas tuvieran naturaleza propia. A eso replicamos que tampoco es válido. ¿Por qué? Porque aquí un sonido, que es real, impide [la naturaleza propia] de un sonido futuro, pero en tu caso no es una afirmación real la que niega la naturaleza propia de todas las cosas, pues en tu opinión la afirmación tampoco es real (es decir, no existe con naturaleza propia). Por lo que el ejemplo «no digas nada» no serviría aquí.

[Réplica]

[25] [En verdad] el ejemplo que ofreces («no digas nada») no es apropiado. En él un sonido impide otro sonido. Pero el caso aquí no es exactamente el mismo[24].

[Comentario]

Ese ejemplo (dṛṣṭāntaḥ) ni siquiera es nuestro. No se trata de que

[22] śabdena hy atra satā bhavisyato vāraṇaṃ tasya.

[23] El oponente plantea con su ejemplo un caso que Nāgārjuna no aprovecha, pues implícito a su ejemplo está la cuestión de cuál sería la naturaleza propia del silencio. En el silencio es donde la condicionalidad de las cosas se hace más patente, más manifiesta.

[24] śabdena tac ca śabdasya vāraṇaṃ naivam evaitat.

nuestra afirmación vacía impida la naturaleza propia de las cosas, como cuando una persona dice «no hagas ruido» y haciendo un ruido impide la [naturaleza propia] de otro ruido. ¿Por qué? Porque en este ejemplo un sonido impide otro sonido. Pero el caso no es el mismo. Nosotros decimos que todas las cosas carecen de naturaleza propia y son por tanto vacías. ¿Por qué?

[26] Porque, si algo carente de naturaleza propia impidiera a las cosas carecer de naturaleza propia, con el cese de [su] ser carente de naturaleza propia quedaría probada [su] naturaleza propia[25].

[Comentario]

El ejemplo vendría al caso si mediante una afirmación carente de naturaleza propia se impidiera que las cosas tuvieran naturaleza propia. Como en el caso del sonido «no hagas ruido», que impide otro sonido. Aquí, sin embargo, mediante una afirmación carente de naturaleza propia se niega la naturaleza propia de las cosas[26]. Si [en lugar de esto] se negara la falta de naturaleza propia de las cosas mediante una afirmación carente de naturaleza propia, las cosas estarían dotadas de naturaleza propia[27]. Y estando dotadas de naturaleza propia, no serían vacías. Nosotros, sin embargo, declaramos que las cosas son vacías, no que no son vacías. Por tanto tu ejemplo no viene al caso (adṛṣṭānta evāyam)[28].

[27] Sería algo así (evaṃ bhaved etat): supongamos que una persona artificial advirtiera de su error [de su ilusión] a alguien que viendo a una mujer artificial pensara: «He ahí una mujer».

[25] naiḥsvābhāvyanivṛttau svābhāvyaṃ hi prasiddhaṃ syāt.

[26] iha tu naiḥsvābhāvyena vacanena bhāvānāṃ svabhāvapratiṣedhaḥ kriyate.

[27] Las cosas tienen la misma naturaleza que las palabras. El mundo como texto.

[28] *naiḥsvābhāvya* es usado como adjetivo y como sustantivo: «ausencia de naturaleza propia» o «carente de naturaleza propia». El mādhyamika, al decir que todas las cosas son vacías, no niega otras cosas vacías, tan sólo niega las cosas que nosotros vemos como no vacías. Por tanto no hay paralelo entre ambos ejemplos.

[Comentario]

Sería como si un hombre, [viendo a] una mujer artificial, vacía de propia naturaleza (svabhāvaśūnya), sintiera deseos por ella llevado de la falsa idea de que realmente fuera una mujer. Entonces el Tathāgata, o un discípulo suyo, podría crear un hombre artificial, y este último disiparía la idea equivocada de ese hombre, a través del poder (adhiṣṭhāna) del Tathāgata o de un discípulo del Tathāgata. Del mismo modo, mi afirmación vacía, comparable al hombre artificial, nos libra de la idea de que hay una naturaleza propia en las cosas, que son vacías de naturaleza propia y comparables a la mujer artificial[29]. Así, este ejemplo, y ningún otro, es el apropiado para establecer la vacuidad[30].

[28] El ejemplo (hetu[31]) [que propusiste] tiene una naturaleza similar a la tesis que establece (sādhyasama), pero ese sonido tampoco tiene existencia (real)[32]. [Sin embargo], nosotros, al hablar, tenemos necesariamente que recurrir al lenguaje convencional (saṃvyavahāra).

[Comentario]

El ejemplo «es como cuando se dice: no hagas ruido» tiene la misma naturaleza que la tesis a establecer. ¿Por qué? Porque todas las cosas, siendo carentes de naturaleza propia, son semejantes[33]. Ese sonido, estando condicionado por otros factores, no tiene, en verdad, existencia propia. Y de ahí que no tenga existencia propia tu afirmación «aquí un sonido existente impide otro sonido» [pues ella está condicionada también por factores externos] y sea excluida (vyāhanyate). Sin embargo, nosotros decimos que todas las cosas son vacías recurriendo a la verdad convencional (vyavahāra satya), utilizando el lenguaje común y corriente. Pues sin ella no sería posible la enseñanza del dharma (dharmadeśanā). Así, se dice:

[29] nirmitakastrīsadṛśeṣu sarvabhāveṣu niḥsvabhāveṣu yo (a)yam svabhāvagrāhaḥ sa nivartyate.

[30] tasmād ayam atra dṛṣṭāntaḥ śūnyatāprasādhanaṃ praty upapadyamānaḥ netaraḥ.

[31] Aquí *hetu* (razón, causa) es usado en el sentido de ejemplo (dṛṣṭānta). Ejemplo y razón son inseparables en la teoría de la inferencia de la escuela nyāya.

[32] na hi vidyate dhvaneḥ sattā.

[33] naiḥsvābhāvyenāviśiṣṭatvāt.

Se enseña que el sentido último descansa en lo convencional y que, sin alcanzar el sentido último, no se entra en el nirvana[34].

Así, todas las cosas son vacías como mi afirmación, y el hecho de que todas las cosas carezcan de naturaleza propia se deduce de ambas, del ejemplo y de la tesis a establecer.

[Objeción]

[4] Si crees que aquí se da una negación de la negación (pratiṣedhapatiṣedha), eso es falso. Tu razonamiento es falso, dado lo que predicas (lakṣana) en él.

[Comentario]

Tú podrías pensar: de acuerdo a este mismo método, una negación de la negación es también imposible. Así, tu negación de la afirmación que niega la naturaleza propia de todas las cosas sería imposible. A esto replicamos que también eso es falso. ¿Por qué? Porque la objeción [se aplica] sólo al carácter específico de tu proposición, no al de la mía. Eres tú quien dice que todas las cosas son vacías, no yo. La tesis inicial (pūrvakaḥ pakṣaḥ) no es mía. En estas circunstancias, siendo tu afirmación una negación de la negación, no es ni posible ni válida[35].

[Réplica]

[29] Si yo tuviera alguna proposición (pratijñā), entonces ese defecto (doṣna) sería mío. Sin embargo, yo no tengo proposición (nāsti ca mama pratijñā). Por tanto no se me puede achacar defecto alguno.

[34]Nāgārjuna se cita a sí mismo, concretamente *Fundamentos de la vía media*, XXIV.10, prueba de que este trabajo es posterior a esa obra.

[35] De acuerdo con los realistas, probablemente el nyāya, los mādhyamika cometen el error lógico de negar, por medio de un estamento vacío, la naturaleza propia de las cosas. Los realistas no cometen tal error cuando niegan el estamento mādhyamika que niega la naturaleza propia de las cosas, pues ellos no sostienen que todas las cosas sean vacías, y su estamento, por tanto, no lo será.

[Comentario]

Si yo tuviera alguna proposición, entonces el defecto que estableciste previamente sería mío, porque afectaría al carácter específico de mi proposición (pratiñā-lakṣaṇa-prāptatvāt). [Pero] yo no tengo proposición. Así, [nosotros creemos que] siendo todas las cosas vacías, perfectamente serenas y en reposo, ¿cómo podría haber una proposición?[36] ¿Cómo podría algo afectar el carácter específico de una proposición? En estas circunstancias tu acusación: «El defecto es sólo tuyo porque afecta al carácter específico de tu proposición», no es válida[37].

[36] Todas las cosas están como en silencio. Nāgārjuna utiliza las palabras *śānta* y *upaśānta*, según Bhattacharya (1990), en el mismo sentido. Las cosas son esencialmente serenas, nada en realidad surge y nada cesa, su inquietud es sólo aparente, resultado del modo en el que las aprehendemos (véase, por ejemplo, MK XVIII.9 y MK XXV.24). Véase también Mahāyānasūtralaṃkāra, donde se dice: yāvidyamānatā saiva paramā vidzyamānatā | sarvathānupalambhaś ca upalambhaḥ paro mataḥ || (IX. 78), y Candrakīrti Madhyamaka Vṛtti, pág. 265.

[37] El mādhyamika también podría defenderse diciendo que si, en opinión del realista, él no puede negar con su aserción vacía la realidad de las cosas, el realista mismo tampoco podría negar la negación del mādhyamika. Hoy diríamos que utilizan vocabularios diferentes (hablan lenguas distintas), y de ahí que no puedan entenderse. El realista objetará que esa objeción no se le aplica, pues es el mādhyamika el que defiende la vacuidad de las cosas, y su afirmación negando la negación del mādhyamika no será vacía. El mādhyamika devuelve la réplica afirmando que la objeción realista no es válida, pues él no tiene una posición propia. Aquí es donde termina el discurso filosófico y comienza el discurso religioso: «Todas las cosas son vacías» no es una proposición, sino un tipo de afirmación religiosa que, de forma paradójica, expresa lo inexpresable con la ayuda de la verdad convencional. El lenguaje real, ese que apunta a la verdad última, sería aquí el silencio: paramārtho hy āryāṇāṃ tūṣṇīṃbhāvaḥ (Candrakīrti Madhyamaka Vṛtti, pág. 57).

III

[Objeción]

[5] Ahora bien, si [dices que] niegas las cosas tras haberlas aprehendido (upalabhya[38]) mediante la percepción (pratyakṣa), replicamos que no podría existir esa percepción mediante la cual las cosas serían [supuestamente] aprehendidas[39].

[Comentario]

Tú no puedes decir que niegas todas las cosas, diciendo que todas las cosas son vacías, después de haberlas aprehendido mediante la percepción. ¿Por qué? Porque entonces la percepción, que es un medio de conocimiento (pramāṇa) y que está incluida en «todas las cosas», sería también vacía, y la persona que aprehende esas cosas sería a su vez vacía. Así, no habría tal cosa como la aprehensión a través de la percepción (uno de los medios de conocimiento), y la negación de aquello que no ha sido aprehendido es una imposibilidad lógica. En estas circunstancias tu afirmación de que todas las cosas son vacías no es válida.

Quizá creas que puedes negar todas las cosas después de haberlas aprehendido mediante [los otros medios de conocimiento:] la inferencia (anumāna), el testimonio verbal (āgama) y la comparación (upamāna)[40].

[38] Literalmente, *upalabhya* significa obtener.

[39] Pues queda negada por la propia negación. La réplica aquí es claramente una objeción de la escuela filosófica nyāya, que consideraba la percepción como un medio de conocimiento. Su crítica es como sigue: ¿Cómo podrías acercarte a las cosas o a los seres [si no los aprehendes a través de la percepción] para poder percibirlos a ellos como vacíos?

[40] Junto con la percepción, citada en la estrofa anterior, forman los cuatro medios de conocimiento según la epistemología del nyāya clásico.

[6] Pero con nuestra refutación de la percepción se refutan también la inferencia (anumāna), el testimonio verbal (āgama) y la comparación (upamāna) que lleva a una inferencia, así como los objetos que se prueban mediante la inferencia, el testimonio verbal y la comparación[41].

[Comentario]

Ya refutamos los demás medios de conocimiento (pramāṇa), la inferencia, el testimonio verbal y la comparación mediante nuestra refutación de la percepción (pratyakṣa). La percepción, como medio de conocimiento, es vacía debido a que todas las cosas lo son. Lo mismo ocurre con la inferencia, el testimonio verbal y la comparación. Los objetos que son establecidos mediante la inferencia, el testimonio verbal y la comparación son también vacíos, pues todas las cosas lo son. Así, no hay aprehensión posible de las cosas (upalambhābhāvaḥ), y una negación de la naturaleza propia de las cosas que no han sido aprehendidas es una imposibilidad lógica (anupapattiḥ). En estas circunstancias, tu afirmación de que todas las cosas son vacías no es válida.

[Réplica]

[30] Si yo aprehendiera algo con ayuda de la percepción y los demás [medios de conocimiento], entonces afirmaría o negaría. [Pero] debido a que no ocurre tal cosa, no se me puede acusar de falacia.

[Comentario]

Si yo aprehendiera algo con ayuda de los cuatro medios de conocimiento: percepción (pratyakṣa), inferencia (anumāna), comparación (upamāna) y testimonio verbal (āgama)[42], o bien mediante uno solo de ellos, entonces yo afirmaría o negaría. [Pero] debido a que no aprehendo

[41] La escuela nyāya los considera reales y los pone en el mismo cajón de sastre. La inferencia (anumāna) atañe a lo universal, mientras que la comparación (upamāna), a lo particular. Son junto al testimonio oral (āgama) y la percepción (pratyakṣa) las cuatro pramāṇa (pruebas, medios de conocimiento) clásicas del nyāya. Se usa aquí *dṛṣṭānta* (ejemplo) en el sentido de comparación (upamāna), seguramente por razones métricas.

[42] āgama: testimonio oral dentro de la tradición budista; aunque se trate de escritos, el testimonio se recibe oralmente a través del maestro.

objeto de ningún tipo, no afirmo ni niego nada[43]. En estas circunstancias tu crítica no se me aplica en absoluto, pues yo no niego las cosas después de haberlas aprehendido [mediante los medios de conocimiento], sino que digo que esos medios de conocimiento no existen, ni existen los objetos que puedan ellos dar a conocer.

[31] Si los objetos, sean los que sean, se prueban mediante los medios de conocimiento, explica cómo pruebas entonces los medios de conocimiento.

[Comentario]

Si crees que semejantes objetos se prueban mediante los medios de conocimiento[44], del mismo modo que se miden (meya) las cosas con instrumentos de medida (māna), preguntamos: ¿Cómo probar entonces medios de conocimiento? ¿Cómo probar la percepción, la inferencia, la comparación y el testimonio verbal?[45] Si dices que esos medios de conocimiento se prueban sin ayuda de (otros) medios de conocimiento, entonces tu afirmación de que todas las cosas se prueban mediante los medios de conocimiento debe descartarse.

[43] Aquí está la parte más débil del argumento. Aunque Nāgārjuna diga que no aprehende nada «real» mediante los medios de conocimiento, éstos resultan indispensables en la vida cotidiana. Si el monje Nāgārjuna ve humo saliendo por el tejado del monasterio, saldrá corriendo o intentará apagarlo, hay algo pues que se aprehende, aunque ese algo carezca de valor óntico o de naturaleza propia.

[44] Aquí *prameya* es un adjetivo, y Nāgārjuna coloca a su lado el sustantivo *artha* (objeto) para construir la expresión «objeto de conocimiento». También cabe la posibilidad de leer arthānāṃ prameyāṇaṃ como «objetos de conocimiento verdadero». Luis O. Gómez no lo cree necesario. A mi entender la cosa queda más clara añadiendo «verdadero».

[45] La pregunta de Nāgārjuna es la misma que la de Wittgenstein: ¿Cuánto mide el metro-patrón que hay en el museo de las ciencias de París? ¿Qué metro mide a ese metro? Borges escenifica esta problemática de la regresión infinita en un soneto sobre el ajedrez: La pieza no sabe que el jugador gobierna su destino y su jornada, pero también el jugador es prisionero de otro tablero de negras noches y blancos días. «Dios mueve al jugador, y éste, la pieza / ¿Qué Dios detrás del Dios la trama empieza?»

[32] [a-b] Y, además, si los medios de conocimiento se probaran mediante otros medios de conocimiento, entonces nos encontraríamos ante una regresión infinita (anavasthā).

[Comentario]

Si crees que los objetos se prueban mediante los medios de conocimiento y que esos medios de conocimiento se prueban mediante otros medios de conocimiento, entonces nos encontramos ante una regresión infinita. ¿Qué error implica esto?

[32] [b-c] Que ni el comienzo, ni el medio, ni el final pueden probarse.

[Comentario]

En una regresión infinita no puede probarse un comienzo. ¿Por qué? Porque esos medios de conocimiento se probarían mediante otros medios de conocimiento, y de nuevo estos otros mediante otros y así sucesivamente. Por tanto, no hay comienzo, y sin comienzo, ¿cómo podría haber medio o final? Consecuentemente, la afirmación de que los medios de conocimiento se prueban a través de otros medios de conocimiento no es válida.

[33] Ahora, si crees que esos medios de conocimiento se prueban sin ayuda de otros medios de conocimiento, entonces abandonas tu postura y deberías dar una razón para esa incoherencia.

[Comentario]

Ahora, si crees que los medios de conocimiento se prueban sin el apoyo de otros medios de conocimiento, y sin embargo los objetos se prueban mediante ellos, entonces tu idea de que los objetos se prueban mediante los medios de conocimiento queda descartada. Además, hay una incoherencia: algunos objetos se prueban mediante los medios de conocimiento y otros no. Deberías explicar este hecho. Así, ese supuesto tampoco es válido[46].

[46] Aparentemente, la aserción de Nāgārjuna es: «No existen los medios de conoci-

Si a esto se replicara que los medios de conocimiento se establecen tanto a sí mismos como al resto de las otras cosas, como cuando se dice que «el fuego se ilumina a sí mismo y a las otras cosas», entonces...

[34] [...] ese ejemplo no sería adecuado[47]. Pues el fuego no se ilumina a sí mismo, dado que no es lo mismo no ver el fuego que no ver una jarra en la oscuridad.

[Comentario]

Tu afirmación de que los medios de conocimiento se prueban tanto a sí mismos como al resto de las cosas, que son como el fuego [que se ilumina tanto a sí mismo como al resto de las cosas] es defectuosa. Pues el fuego no se ilumina a sí mismo. Una jarra, no iluminada por fuego, no se percibe en la oscuridad. Entonces, al iluminarse con fuego, se percibe. Si, de la misma manera, el fuego, no estando iluminado, existiera primero en la oscuridad y entonces fuera iluminado, sería posible decir: se ilumina a sí mismo. Éste, sin embargo, no es el caso. Por tanto esa suposición tampoco es válida[48].

miento», pero Nāgārjuna se da cuenta de que si afirma tal cosa cae en contradicción, pues ¿cómo habría llegado a semejante conclusión? Dice no haber formulado ese juicio, tan sólo señala que ha llevado al adversario dialéctico a esa conclusión, siguiendo las propias reglas del adversario, a las que deberá renunciar si no quiere contradecirse, si lo que busca es la coherencia. No afirma que haya medios de conocimiento. Tampoco lo niega. No afirma que no los haya ni tampoco niega que no los haya. Parece traicionar el juego de la epistemología, cuyo vocabulario es el de los objetos y medios de conocimiento. Nāgārjuna tratará de sustituir ese vocabulario por uno nuevo.

[47] O «tu proposición tendría un defecto (viṣamopanyāsa)».

[48] El comentario en la traducción de Tucci (realizada a partir de las versiones china y tibetana del texto sánscrito) resulta más claro. No se puede aceptar que el fuego se ilumine a sí mismo por lo siguiente: La iluminación presupone la oscuridad; por tanto, o se admite que el fuego posee la oscuridad en sí mismo o que no la posee. El primer caso sería una contradicción; en el segundo, debido a que no es posible la iluminación sin oscuridad, es absurdo suponer que se autoilumina.

[35] Si el fuego se iluminara tanto a sí mismo como al resto de las cosas, como dices, entonces el fuego se quemaría a sí mismo.

[Comentario]

Si dices que el fuego se ilumina a sí mismo como al resto de las cosas, entonces el fuego se quemaría a sí mismo al tiempo que quema las demás cosas. Sin embargo éste no es el caso. En estas circunstancias tu ejemplo, [según el cual los medios de conocimientos son como] el fuego, que se ilumina a sí mismo como al resto de las cosas, no es válido.

[36] Si, como dices, el fuego se iluminara tanto a sí mismo como a las demás cosas, entonces la oscuridad se escondería a sí misma y al resto de las cosas.

[Comentario]

Si tu opinión es que el fuego se ilumina tanto a sí mismo como a las demás cosas, entonces su opuesto, la oscuridad, también lo haría, ocultaría las otras cosas y a sí misma. Esto, sin embargo, no ocurre. En estas circunstancias, tu afirmación de que el fuego se ilumina tanto a sí mismo como a las demás cosas no es válida[49].

[49] El mismo argumento aparece en el capítulo séptimo de *Fundamentos de la vía media* (2004), concretamente en MK VII.12, donde se dice:

pradīpaḥ svaparātmānau saṃprakāśayate yadi |
tamo (a)pi svaparātmānau chādayiṣyaty asaṃśayam ||

El argumento en dicho capítulo es el siguiente: «[8] Se dice que, como la lámpara, que ilumina tanto a sí misma como al resto de las cosas, así el surgimiento da lugar tanto a su propio surgir como al surgir del resto de las cosas. [9] Pero donde está la lámpara no hay oscuridad. ¿Qué ilumina la lámpara si «iluminar» es aclarar la oscuridad? [10] ¿Cómo queda destruida la oscuridad en el momento en que se enciende la lámpara? Porque, en el momento en que está surgiendo, la luz de la lámpara no alcanzaría la oscuridad. [11] Si la lámpara no ilumina [o no alcanza a] la oscuridad, toda la oscuridad del mundo debería ser luminosa. [12] Si la lámpara se ilumina tanto a sí misma como a las otras cosas, la oscuridad se debería ocultar tanto a sí misma como al resto de las cosas».

[37] No existe oscuridad ni en el fuego ni en ningún otro lugar en el que haya fuego. ¿Cómo podría entonces iluminar [el fuego] si la iluminación es la disipación de la oscuridad?[50]

[Comentario]

Donde hay fuego no hay oscuridad. Ni hay oscuridad alguna donde hay fuego. Se supone que la iluminación es la disipación de la oscuridad, pero en el fuego o en los lugares donde hay fuego no hay oscuridad que disipar. ¿Cuál será entonces esa oscuridad disipada por el fuego?, ¿y en virtud de qué disipación se iluminaría [el fuego] tanto a sí mismo como a las demás cosas?

Se podría objetar que el fuego disipa la oscuridad en el mismo momento en el que se prende, y que si no hay oscuridad ni en el fuego ni donde hay fuego es porque en el mismo proceso de su originación el fuego, ilumina tanto a sí mismo como a las demás cosas.

[38] [Pero] sería erróneo suponer que el fuego ilumina en el mismísimo momento de su originación. Pues, en el instante mismo de prenderlo, el fuego no entra en contacto con la oscuridad[51].

Una vez la lámpara ha sido encendida ya no hay oscuridad, ya no hay qué iluminar. Si está apagada, tampoco ilumina. Es como si el lenguaje tratara de crearnos la impresión de que hay una realidad exterior que es a su vez una creación del propio lenguaje. La réplica parece proponer un *experimento de la imaginación* (Gedanken Experiment), el de una «linterna de oscuridad» que proyectara oscuridad y ensombreciera las cosas.

[50] Estos versos son muy similares a los del capítulo séptimo de *Fundamentos* (estrofa 9):

> pradīpe nāndhakāro (a)sti yatra cāsau pratiṣṭhitaḥ |
> kiṃ prakāśayate dīpaḥ prakāśo hi tamovadhaḥ || (MK VII.9).

«Pero donde está la lámpara no hay oscuridad. ¿Qué ilumina la lámpara si «iluminar» es aclarar la oscuridad?» (el argumento es que la iluminación presupone la disipación de la oscuridad, pero donde hay fuego no hay oscuridad, por tanto no hay nada que el fuego pueda disipar).

[51] katham utpadyamānena pradīpena tamo hatam |
notpadyamāno hi tamaḥ pradīpaḥ prāpnute yadā || (MK VII.10).

[Comentario]

No es sostenible que el fuego, en el mismo proceso de su originación, se ilumina tanto a sí mismo como al resto de las cosas. ¿Por qué? Porque en el mismísimo proceso de su originación, el fuego no entra en contacto con la oscuridad, y al no hacerlo, no puede disiparla, y debido a que la oscuridad no es disipada, no hay iluminación[52].

[39] Si [supones] que el fuego puede disipar la oscuridad incluso sin entrar en contacto con ella, entonces este fuego de aquí destruiría la oscuridad de todos los mundos[53].

[Comentario]

Si crees que el fuego podría disipar la oscuridad sin entrar en contacto con ella, el fuego encendido aquí y ahora disiparía la oscuridad de todos los mundos sin entrar en contacto con ellos (pues el contacto de fuego y oscuridad no sería la causa necesaria para la iluminación). Pero ése no es el caso. Así, tu idea de que el fuego puede disipar la oscuridad sin entrar en contacto con ella no es aceptable.

[40] Si los medios de conocimiento (pramāṇa) se probaran a sí mismos, entonces los medios de conocimiento se probarían independientemente de los objetos a conocer (prameya). Pues al probarse a sí mismos no requieren otra cosa.

[Comentario]

Si los medios de conocimiento fueran establecidos por sí mismos,

«¿Cómo queda destruida la oscuridad en el momento en que se enciende la lámpara? Porque, en el momento en que está surgiendo, la luz de la lámpara no alcanzaría la oscuridad.»

[52] Como en la aporía de Zenón de Elea de Aquiles y la tortuga, pero aquí utilizando el ejemplo del fuego.

[53] aprāpyaiva pradîpena yadi vā nihataṃ tamaḥ |
ihasthaḥ sarvalokasthaṃ sa tamo nihaniṣyati || (MK VII.11)

«Si la lámpara no ilumina (o no alcanza) la oscuridad, toda la oscuridad del mundo debería ser luminosa».

sin necesidad de los objetos a conocer, ¿qué defecto resultaría entonces?

[41] Que los medios de conocimiento, que se prueban a sí mismos sin relación con los objetos, dejan de ser medios de conocimiento, y sería absurdo referirnos a ellos como tales (pues no serían medios de conocimiento de nada)[54].

[Comentario]

Si los medios de conocimiento se establecen independientemente de los objetos, esos medios de conocimiento no servirían para conocer nada y habría entonces una incoherencia. Pues los medios de conocimiento deben ser medios para conocer algo; si no lo son, entonces no son medios de conocimiento de nada y por tanto no merecerían ese nombre.

[42] Por otro lado, si los medios de conocimiento se probaran en relación con los objetos, estaríamos confundiendo los medios de conocimiento con los objetos, y lo que debería haber sido ya probado (los medios de conocimiento) se prueba mediante lo que no ha sido probado (los objetos).

[Comentario]

Si se creyera que los objetos prueban los medios de conocimiento, entonces los medios de conocimiento, que deberían haber sido ya probados, se probarían de nuevo. ¿Por qué? Porque un objeto que no está probado no requiere nada más. Por ejemplo, Devadatta, que no está [todavía] probado, no requiere ninguna otra cosa. Pero no es admisible que algo [ya] probado sea probado [de nuevo]. Uno no puede hacer algo que está [ya] hecho[55].

[54] Sería absurdo referirnos a ellos como tales, pues un medio de conocimiento es tal porque nos conduce al objeto, por lo que estaríamos violando la definición misma de medio de conocimiento.

[55] Salvo algunos excéntricos como Pierre Menard, autor del Quijote.

[43] Si los medios de conocimiento (pramāṇa) se prueban mediante su relación con los objetos (prameya), entonces los objetos se probarían mediante los medios de conocimiento.

[Comentario]

Si los medios de conocimiento se prueban mediante los objetos, entonces los objetos no serían probados mediante los medios de conocimiento. ¿Por qué? Porque el objeto a probar (sādhya) no lo establece el instrumento mediante el cual se prueba (sādhana). Sin embargo, se dice que los medios de conocimiento son los instrumentos por medio de los cuales se prueban los objetos.

[44] Y si los objetos se probaran sin mediación de los medios de conocimiento, sería inútil recurrir a los medios de conocimiento para probar los objetos. ¿Qué propósito tendrían [los medios de conocimiento] si [los objetos] ya han sido probados?

[Comentario]

Si [la existencia de] los objetos ya está probada, ¿de qué servirían los medios de conocimiento si los objetos no tienen necesidad de ser probados?

[45] Además, si tú pruebas los medios de conocimiento mediante los objetos, entonces estás intercambiando sus funciones.

[Comentario]

Si para evitar el defecto señalado tratas de probar los medios de conocimiento mediante los objetos, estás confundiendo sus funciones y considerando medio de conocimiento lo que es objeto y objeto lo que es medio de conocimiento. Los pramāṇa se convertirían en prameya, pues son probados por otro medio. Y los prameya se convertirían en pramāṇa, pues serían los encargados de probar.

[46] Ahora, si crees que los medios de conocimiento se prueban mediante los objetos y los objetos se prueban mediante los medios de cono-

cimiento, entonces la reciprocidad de las pruebas no prueba en realidad nada.

[Comentario]

Si se piensa que probando los pramāṇa se prueban los prameya, y que probando los prameya se prueban los pramāṇa, entonces ninguno queda probado, ni los prameya ni los pramāṇa. ¿Por qué?

[47] Porque si la prueba [de la existencia] de los objetos se debe a los medios de conocimiento, y si estos medios de conocimiento se probaran mediante los mismos objetos, ¿cómo podrían los medios de conocimiento probar los objetos?

[Comentario]

Porque si los prameya deben probarse mediante los pramāṇa, y los pramāṇa deben probarse mediante los prameya [nos encontraríamos con que] los prameya no estarían probados, por lo tanto los pramāṇa tampoco. ¿Cómo los pramāṇa probarían entonces los prameya?

[48] Y si la prueba [de la existencia] de los medios de conocimiento se debe a los objetos, y si esos objetos tienen que probarse mediante los medios de conocimiento, ¿cómo podrían los objetos probar los medios de conocimiento?[56]

[Comentario]

Si dices que los objetos tienen que probarse mediante los medios de conocimiento y que los medios de conocimiento tienen que probarse mediante los objetos [caerías en un argumento circular], y nos encontraríamos con el problema de que ninguno queda probado. ¿Cómo probarían entonces los prameya a los pramāṇa?

[56] Por tanto, los medios de conocimiento no pueden probarse (1) ni por sí mismos, (2) ni recurriendo a otros medios de conocimiento, (3) ni en su relación con los objetos. Sólo podrían ser probados sin una razón que los probase, y eso es contradictorio. Nāgārjuna no se propone demostrar que el conocimiento es imposible, sino deshacerse de la terminología epistemológica del nyāya y sustituirla por otra.

[49] Si el hijo crea al padre y el padre crea al hijo, dime, ¿cuál de ellos produce (utpāda) al otro?[57]

[Comentario]

Supongamos que alguien dijera: el hijo es creado por el padre, pero ese padre es padre precisamente por obra del hijo. [Sin hijo no hay padre, sin padre no hay hijo]. ¿Quién produce a quién? Del mismo modo tú dices que los objetos se prueban mediante los medios de conocimiento y que los medios de conocimiento se prueban mediante los objetos. Entonces, ¿quién prueba a quién?

[50] Dime, ¿cuál de ellos es el padre y cuál el hijo? Ciertamente, ambos tienen las características de un padre y de un hijo; tenemos entonces una duda.

[Comentario]

Del padre y del hijo mencionados antes, ¿cuál de ellos es el hijo y cuál el padre? Ambos son creadores (utpādakatvāt) –llevando la marca del padre– y ambos son creados (utpādyatvāt) –llevando la marca del hijo–. Tenemos entonces una duda, ¿cuál sería el padre y cuál sería el hijo? Y del mismo modo: ¿cuáles serían los medios de conocimiento (pramāṇa) y cuáles los objetos (prameya)?[58] Pues ambos, en cuanto que prueban (sādhakatvāt), son medios de conocimiento, y en cuanto que son probados (sādhyatvāt), son objetos. ¿Cuál es cuál?

[51] [Conclusión:] Los medios de conocimiento no se prueban ni por sí mismos (svataḥ), ni por otro (parasparataḥ), ni recurriendo a otros me-

[57] ¿Quién produce a quién? (kena ka utpādayitavya iti). De ahí que se concluya, de forma un tanto enigmática, que nada surge y nada perece, aunque lo parece. Todas las cosas reposan en la serenidad del nirvana, aunque para el hombre común parezcan dotadas de una febril actividad.

[58] Los términos pramāṇa y prameya son relativos, sólo existen en relación con el otro, uno supone al otro. Son «originados en dependencia» y por tanto vacíos. Se sugiere que, en realidad, no hay ningún pramāṇa ni ningún prameya, del mismo modo que no hay nada que no sea vacío, es decir, no condicionado por otras cosas.

dios de conocimiento (parapramāṇaiḥ), ni en su relación con los objetos, ni de forma accidental (akasmāt)[59].

[Comentario]

La percepción (pratyakṣa) no se prueba por sí misma, la inferencia (anumāna) no se prueba por sí misma, la comparación (upamāna) no se prueba por sí misma y el testimonio verbal (āgama) no se prueba por sí mismo. Ninguno de ellos se prueba por otro. Es decir, la percepción no se prueba por la inferencia, la comparación o el testimonio; la inferencia no se prueba por la percepción, la comparación o el testimonio; la comparación no se prueba por la percepción, la inferencia o el testimonio; y el testimonio no se prueba por la percepción, la inferencia o la comparación. Ni tampoco la percepción, la inferencia, la comparación y el testimonio se prueban mediante otra percepción, otra inferencia, otra comparación y otro testimonio respectivamente. Ni los medios de conocimiento se prueban mediante los objetos, ya sea colectiva o separadamente. Ni se prueban accidentalmente ni mediante una combinación de las causas mencionadas anteriormente, cualquiera que sea su número, veinte, treinta, cuarenta o veintiséis.

En estas circunstancias tu creencia en que el conocimiento de las cosas se realiza mediante los medios de conocimiento (pramāṇādhigamyatvāt prameyāṇāṃ bhāvānām), y tu creencia en que existen cosas a conocer (prameyā bhāvāḥ), así como medios de conocimiento mediante los cuales las conocemos, no se sostiene[60].

[59] Es decir, sin una razón que los probara, lo cual sería contradictorio. Esta estrofa recuerda la primera de *Fundamentos*, donde se dice: «En ningún lugar descubriremos jamás una entidad que podamos considerar como surgida a partir de sí misma. [Tampoco será posible suponer] que se origine a partir de otras o pensar que surja como resultado de una combinación de las dos posibilidades anteriores. [Por último, carece de sentido pensar que] las entidades puedan originarse sin causa [es decir, de forma aleatoria o por casualidad]».

[60] En esta estrofa concluye la crítica de la epistemología clásica de la India, considerándola, en virtud de los argumentos desarrollados, refutada desde la perspectiva de la lógica, que no es la que el mādhyamika aceptaría como propia..

IV

[Objeción]

[7] La gente suele pensar, cuando habla de las cosas, que las cosas buenas tienen una buena (kuśala) naturaleza propia, haciendo la misma distinción para el resto de las cosas (las cosas malas, etc.).

[Comentario]

[Entre las cosas buenas encontramos los siguientes 119 kuśala-dharma:][61]

1. vijñāna, 2. vedanā, 3. saṃjñā, 4. cetana, 5. sparśa, 6. manasikāra, 7. chanda, 8. adhimokṣa, 9. virya, 10. smṛti, 11. samādhi, 12. prajñā, 13. upekṣā, 14. prayoga, 15. saṃprayoga, 16. prāpti, 17. adhyāśaya, 18. apratigha, 19. rati, 20. vyavasāya, 21. autsukya, 22. (?), 23. utsāha, 24. avighāta, 25. vaśitā, 26. pratighāta, 27. avipratisāra, 28. parigraha (?), 29. aparigraha (?), 30. (?), 31. dhṛti, 32. adhyavasāya, 33. anautsukya, 34. (?), 35. anutsāha, 36. prārthanā, 37. praṇidhi, 38. mada, 39. viṣayāṇāṃ viprayoga, 40. anairyāṇikatā, 41. utpāda, 42. sthita, 43. anityatā, 44. samanvāgama, 45. jarā, 46. paritāpa, 47. arati, 48. vitarka, 49. prīti, 50. prasāda, 51. (?), 52. preman, 53. pratikūla, 54. pradakṣinagrāha, 55. vaiśāradya, 56. gauraba, 57. citrīkāra, 58. bhakti, 59. abhakti, 60. śuśrūṣā, 61. ādara, 62. anādara, 63. praśrabdhi, 64. hāsa, 65. vāc, 66. vispandanā, 67. siddha, 68. aprasāda, 69. apraśrabdhi, 70. vyavakāratā (?), 71.

[61] La lista de 119 kuśala-dharma que aparece en el manuscrito está incompleta. E. H. Johnston realizó un estudio de la misma comparando la versión sánscrita con la china y la tibetana («Nagarjuna's List of Kuśaladharmas», en *Indian Historical Quarterly*, XIV, págs. 314-323). La lista de Johnston es la que reproducimos aquí. La versión china ofrece una lista de 106. El manuscrito prefacia la lista con la palabra *ekadeśaḥ*, pasando a enumerar los primeros 81 miembros en genitivo. Esto querría decir, según el análisis de E. H. Johnston, que las cualidades listadas son sólo kuśala, es decir buenas, en alguno de sus aspectos, no en todos. Las restantes 38 son únicamente kuśala y no pueden ser identificadas con algo malo.

dākṣya (?), 72. sauratya, 73. vipratisāra, 74. śoka, 75. upāyasāyāsa, 76. (?), 77. apradakṣiṇagrāha, 78. saṃśaya, 79. saṃvarāṇāṃ pariśuddhi, 80. adhyātmasaṃ prasāda, 81. bhīrutā, 82. śraddhā, 83. hrī, 84. ārjava, 85. avañcana, 86. upaśama, 87. acāpala, 88. apramāda, 89. mārdava, 90. pratisaṃkhyāna, 91. nirvaira, 92. niṣparidāha, 93. amada, 94. alobha, 95. adoṣa, 96. amoha, 97. sarvajñatā, 98. apratiniḥsarga, 99. vibhava, 100. apatrāpya, 101. apariccchadana, 102. manana (?), 103. kāruṇya, 104. maitrī, 105. adīnatā, 106. aranā (?), 107. (?), 108. anupanāha, 109. anīrṣyā, 110. cetaso' paryādāna, 111. kṣānti, 112. (?), 113. asauratya, 114. paribhogānvaya, 115. puṇya, 116. asaṃjñisamāpatti, 117. nairyāṇikatā, 118. asarvajñatā, 119. asaṃskṛtadharma.

[8] Y ciertas cosas, aquellas que llevan a la emancipación (nairyāṇika), tienen una naturaleza propia liberadora (nairyāṇikasvabhāva). Igualmente, hay otras cosas que no llevan a la liberación, cosas que han sido mencionadas en relación con el estado de las cosas.

[Comentario]

Dado que [esta lista] muestra que las cosas pueden tener una naturaleza propia bien diferente, tu afirmación de que las cosas carecen de naturaleza propia y son por tanto vacías no se sostiene.

[Réplica]

[52] Si la gente que conoce las cosas dice que las cosas buenas tienen una buena naturaleza propia, eso requerirá una explicación detallada [según la ciencia de la doctrina].

[Comentario]

Si decís que la gente que sabe cómo son las cosas piensa que las cosas buenas tienen una buena naturaleza propia, tenéis que explicar en detalle las razones por las que ésta es una esencia buena, aquéllos son los dharmas buenos, ésta es la conciencia buena, y aquélla es la esencia de la conciencia buena. Nosotros no lo vemos así, por tanto no consideramos que la esencia de cada dharma deba explicarse por separado[62].

[62] Para el mādhyamika, tampoco el bien tiene naturaleza propia.

[53] Si la buena naturaleza propia se origina condicionada por ciertos factores, entonces las cosas buenas deben su propia naturaleza a algo que está fuera de ellas, a algo extrínseco (parabhāva). ¿Cómo podrían tener entonces una naturaleza intrínseca?

[Comentario]

Si la naturaleza propia surge dependiendo de causas y condiciones, ¿cómo podrían las cosas buenas (kuśala) tener naturaleza intrínseca si nacen de algo extrínseco a ellas? Lo mismo es cierto para las cosas malas y para el resto de las cosas. Consecuentemente, tu creencia en que la buena naturaleza propia de las cosas buenas ha sido explicada (así como la mala naturaleza propia de las cosas perjudiciales) no se sostiene.

[54] Ahora, si consideras que la naturaleza propia de las cosas buenas se origina sin depender de nada, entonces no sería posible la práctica de la vida religiosa[63].

[Comentario]

Ahora, si piensas que la buena naturaleza propia de las cosas buenas se origina sin depender de nada, y que lo mismo ocurre con las cosas malas o con las neutrales (avyakṛta), entonces no sería posible la práctica religiosa. ¿Por qué? Porque si esto es así se rechaza la condicionalidad y dependencia (pratītyasamutpāda), y rechazándola se rechaza la visión de esa dependencia. Pues si no existiera, no sería posible su contemplación. Si no hubiera visión de esa condicionalidad, no habría visión del dharma. Pues el Bienaventurado ha dicho: «Oh, monjes, aquel que ve cómo las cosas se apoyan unas en otras (pratītyasamutpāda) ve el dharma». Y si no se viera el dharma no habría práctica religiosa alguna[64].

[63] El concepto *pratītyasamutpāda* se presenta aquí como el fundamento de la posibilidad misma del crecimiento espiritual, como la condición *sine qua non* de la vida religiosa. En este sentido el término es el fundamento de la ética budista, aunque el aspecto religioso a menudo se pasa por alto en las interpretaciones de Nāgārjuna estrictamente filosóficas. Las siguientes estrofas lo confirman.

[64] Ésta es una cita del *Śālistamba sūtra*. Para la versión pāli, véase *Majjhima Nikāya* I, págs. 190-191 (edición de la Pāli Text Society). También es una cita de *Fundamentos de la vía media* (MK XXIV.40), donde se dedica un capítulo completo a esta cuestión. Aparentemente

Rechazando la condicionalidad y la dependencia (pratītyasamutpāda) se rechaza la originación del dolor, pues esa dependencia da cuenta del origen del dolor, y rechazando el origen del dolor se rechaza el dolor mismo, pues sin su origen no habría dolor. Si se rechaza el dolor y su origen, entonces se rechaza también su posible cese (nirodha). Pues sin la originación del dolor, ¿cómo abandonar [las condiciones que lo crean]? Y si se rechaza el cese del dolor, se rechaza el camino (mārga), y entonces las cuatro nobles verdades no existirían. Sin ellas no existirían los frutos de la vida religiosa (śrāmaṇya-phala), pues es la visión de esas verdades la que permite obtener esos frutos. Y la vida monástica no serviría de nada y no tendría sentido la práctica religiosa.

[55] No habría ni mérito (dharma) ni demérito (adharma), ni convenciones mundanas (vyavahāra laukikāḥ). Todo lo que tiene naturaleza propia es permanente, y dada su permanencia, carece de causa (no ha sido causado, con lo cual no puede producir nada)[65].

[Comentario]

Si esto fuera así, entonces ¿a qué error llevaría la negación de la dependencia y la condicionalidad (pratītyasamutpāda)?: a que no hay dharma ni adharma, ni convención mundana. ¿Por qué? Porque todo esto (la convención mundana, etc.) surge en dependencia de otras cosas, y si no hubiera un surgir en dependencia, ¿de dónde vendría todo esto? Además,

el mādhyamika, con su afirmación de que todas las cosas son vacías, arruina la posibilidad de una vida religiosa, pero es justo al contrario: si las cosas no fueran vacías la práctica religiosa no sería posible. Si no hay pratītyasamutpāda no hay dolor, ni originación del dolor, ni destrucción del dolor, ni camino que lleve a esa destrucción. Todo sería estático y libre de las vicisitudes del bien y del mal. Así, si no se admite la vacuidad, las cuatro nobles verdades, que constituyen el fundamento de la práctica budista, no podrían entenderse.

[65] Este argumento es clave, pues deja entrever la base sobre la que descansan los vuelos metafísicos de Nāgārjuna. Puesto que existen el bien y el mal, porque hay una ética, debe existir la causalidad, y para que la causalidad pueda darse y ser efectiva, no puede haber svabhāva, no puede haber algo permanente. Nāgārjuna no cuestiona la experiencia del despertar del Buda. Las creencias, a diferencia de las ideas, no se cuestionan, sino que se dan por sentadas. La ecuación aquí sería svabhāva (naturaleza propia) = ahetu (ausencia de causalidad) = nitya (permanencia).

lo que tiene naturaleza propia, lo que no surge en dependencia, es permanente. ¿Por qué? Porque todo lo que no tiene causas es permanente. Se seguiría de ello que no habría vida espiritual, y entonces te estarías contradiciendo. ¿Por qué? Porque el Bienaventurado ha enseñado que todas las cosas condicionadas son impermanentes. Y si las cosas tuvieran una naturaleza propia serían permanentes[66].

[56] Y el mismo defecto existiría también para las cosas malas, para las cosas neutras (avyakṛta[67]) y para aquellas cosas que llevan a la emancipación, etc. Así, tú crees que es incondicionado lo que en realidad es condicionado y dependiente.

[Comentario]

Y lo dicho en relación con las cosas buenas se aplica también a las cosas malas, a las neutrales y a las cosas que conducen a la liberación. Así, todas las cosas condicionadas se convierten para ti en incondicionadas. ¿Por qué? Porque no habiendo causa, no hay originación ni duración ni cese. Y sin éstos, todo lo que es condicionado se convierte en incondicionado, por la ausencia de las tres características de lo condicionado [surgir, durar y perecer] (trilakṣaṇa). En esas circunstancias, tu afirmación de que las cosas son no vacías, porque lo bueno y las otras cosas tienen una naturaleza propia, no se sostiene.

[66] En este punto remite el impulso iconoclasta de Nāgārjuna: hay una creencia, una afirmación: todas las cosas son impermanentes. Esa afirmación pertenece al Buda, aunque ella misma sea a su vez impermanente y fugaz.

[67] Este sentido de *avyakṛta* como «neutro» frente a lo bueno y lo malo se refiere a lo que no produce karma y podemos encontrarlo en textos como el *Tesoro del abhidharma* (Abhidharmakośa).

V

[Objeción]

[9] Si las cosas no tuvieran naturaleza propia, la palabra «ausencia de naturaleza propia» (niḥsvabhāva) no existiría, pues no hay palabra que no tenga un referente.

[Comentario]

Aunque todas las cosas carecieran de naturaleza propia, *habría*, no obstante, una ausencia de naturaleza propia. Pero, entonces, incluso la palabra compuesta «ausencia de naturaleza propia» (niḥsvabhāva) no existiría. ¿Por qué? Porque no hay palabra que no tenga un objeto que nombrar. Puesto que existe la palabra (nāmasadbhāvāt), tendrá que haber una naturaleza propia en las cosas y éstas no serán vacías (aśūnya)[68]. Por tanto, tu afirmación de que todas las cosas carecen de naturaleza propia y son por tanto vacías no es válida.

[Réplica]

[57] Aquellos que sostienen que las palabras (nāma[69]) existen [con

[68] El oponente parece olvidar las capacidades encubridoras del lenguaje.

[69] En la literatura del abhidharma, «nombre» o «sustantivo»: *nāma* se consideraba uno de los dharmas, y por tanto real; *sadbhūta* es más bien algo completamente cerrado o acabado, algo que tiene un referente (cosa) fijo. Según el oponente (abhidhármico) no puede haber un nombre sin objeto de referencia. El nombre «ausencia-de-naturaleza-propia» prueba, por tanto, esa misma naturaleza propia, la cual supuestamente se niega. El mādhyamika replica que dicho nombre no existe de manera diferente al resto de las cosas.

Es una referencia a la naturaleza de las palabras y del lenguaje en general, que en sánscrito se denomina samvṛti: «pensar con otros». Los exegetas tibetanos tradujeron esta palabra como «encubrimiento» y, más recientemente, algunos estudiosos la han traducido, llevados quizá por una *nostalgia del absoluto*, como «verdad relativa». Ambas acepciones, desde un punto de vista filológico, deben desecharse.

una naturaleza propia] son los que deberían responderte. Pero nosotros no lo creemos así.

[Comentario]

El que dice que las palabras existen [con naturaleza propia] responderá que hay una naturaleza propia. [Tu argumento es que] esa naturaleza propia, que se designa mediante un nombre existente, debe ser, por esa razón, existente. Pues una naturaleza propia que no existe no puede tener un nombre que sí existe. Nosotros no pensamos que deba haber una palabra [con naturaleza propia] que designe a lo que no la tiene. [Al contrario,] nosotros afirmamos que dado que las cosas no tienen naturaleza propia, las palabras que las designan tampoco la tendrán. Por esta razón son vacías y, siendo vacías, inexistentes (asadbhuta)[70]. En estas circunstancias tu objeción según la cual dada la existencia de la palabra existe la naturaleza propia, no nos concierne.

[58] ¿Designa la palabra inexistente algo que existe o designa algo que no existe? Ya sea esta palabra el término para lo existente o para lo inexistente, tu postura no se sostiene.

[Comentario]

¿La palabra «inexistente» designa algo existente o inexistente? Sea lo uno o lo otro, en ambos casos [tu] proposición (pratijñā) es abandonada. En primer lugar porque si la cosa nombrada existe, la proposición es abandonada (falsa). Pues la misma cosa no puede ser a la vez existente e inexistente. Pero, por otro lado, si dices que la cosa nombrada no existe

Respecto a la cuestión de lo beneficioso (kuśala), no todos los budistas consideraron el nirvana como el bien supremo. Para el *Abhidhamma-saṃghaha* es neutral, mientras que el *Abhidharmakośa* lo considera kuśala. Aunque muchos budistas consideraron el nirvana como el fin último de la vida del hombre, tanto en el ideal mahāyāna del bodhisattava como en algunas de las escuelas de Lanka tampoco esta perspectiva es desechada.

[70] No existente aquí significa que existe sin naturaleza propia, es decir, que su existencia tiene una naturaleza convencional y no esencial. Bhattacharya anota: «Incluso la palabra "inexistente" existe con una naturaleza propia para el oponente. Pero para el mādhyamika esto implica contradicción» (pág. 129).

se te podría replicar que lo que no existe no tiene nombre. Así, tu postura de que las palabras tienen naturaleza propia no se sostiene.

Si tú dices que la cosa nombrada es inexistente, entonces responderemos que eso inexistente no tiene nombre[71]. Así, abandonas tu proposición [que sosotiene que] el nombre tiene una naturaleza propia[72].

[59] Nosotros ya probamos la vacuidad de todas las cosas. Por tanto tu crítica se convierte en algo que no es una proposición.

[Comentario]

Nosotros ya demostramos en detalle la vacuidad de todas las cosas, incluidas las palabras [nāma, los nombres]. Ahora tú, dando por sentada la ausencia de vacuidad, vuelves sobre la cuestión afirmando que «si las cosas no tienen naturaleza propia, entonces incluso el nombre compuesto *ausencia de naturaleza propia* no existiría». Tu crítica no es válida porque nosotros no consideramos que las palabras existan con naturaleza propia.

[Objeción]

[10] Ahora tú podrías afirmar que existe una naturaleza propia, pero que no pertenece a las cosas (dharmas). Habría entonces una naturaleza propia al margen (vinā) de las cosas (dharma), y deberías explicar a quién pertenecería esa naturaleza propia.

[Comentario]

Ahora tú podrías pensar: supongamos que no hay nombre sin ob-

[71] Sería mejor decir que no tiene un nombre fijo, completamente acabado e inmutable, porque la naturaleza misma del lenguaje es otra, un proceso en transformación.

[72] Las proposiciones se enuncian, pero conforme se desarrolla la conversación (o la historia) son con frecuencia abandonadas. El discurso posterior las aísla o las ignora, no necesariamente tiene que contradecirlas, simplemente hace caso omiso de lo dicho con anterioridad. En los procesos históricos o políticos, un vocabulario reemplaza a otro a menudo, sin necesidad de refutarlo. De modo que lo que Foucault llamó la «lucha por el estatuto de lo verdadero», que es la batalla por el establecimiento de ciertos vocabularios, es también la batalla contra el olvido.

jeto, hay una naturaleza propia, pero ésta no pertenece a las cosas, así la vacuidad de las cosas, [debido a su falta de naturaleza propia], sería establecida, y la palabra no se quedaría sin un objeto [que nombrar]. A esto contestamos que deberías explicar cuál es ese objeto, separado de las cosas, al cual pertenece (ahora) esa naturaleza propia. Pero no lo has explicado. Por eso tu afirmación (kalpanā), [según la cual] existe una naturaleza propia que no pertenece a las cosas, queda descartada (hīnā).

[Réplica]

[60] Esa suposición que nos adjudicas, según la cual aceptaríamos la existencia de una naturaleza propia, aunque ésta no estuviera en las cosas, no nos pertenece.

[Comentario]

Nosotros no negamos en verdad la naturaleza propia de las cosas, ni afirmamos la naturaleza propia de un cierto objeto aparte de las cosas. Ahora, siendo esto así, tu crítica: «Si las cosas carecen de naturaleza propia, deberías explicar a qué otro objeto, aparte de las cosas, pertenece esa naturaleza propia», no nos concierne.

VI

[Objeción]

[11] La negación «no hay una jarra en la casa» se considera la negación de algo que existe. Tu negación, por tanto, será la negación de algo que existe con naturaleza propia.

[Comentario]

Sólo lo que existe puede ser negado. Por ejemplo, cuando decimos que no hay una jarra en la casa, negamos la presencia en la casa de algo que existe [en otro lugar]. Del mismo modo, cuando tú niegas la naturaleza propia de las cosas, estás negando la presencia de una naturaleza propia que existe en otro lugar[73]. Por tanto, no es válida tu afirmación de que todas las cosas carecen de naturaleza propia. Pues la naturaleza propia de las cosas no queda negada por el hecho mismo de la posibilidad de su negación[74].

[Réplica]

[61] Si [fuera verdad que] sólo se puede negar lo existente, entonces la vacuidad de las cosas quedaría probada, pues precisamente lo que tú niegas es la falta de naturaleza propia en ellas.

[73] El problema filosófico de la negación es tan viejo, en la tradición occidental, como el *Parménides* de Platón. Más tarde, la mística europea se preguntaría sobre la posibilidad de negar a Dios.

[74] Bhattacharya observa que cuando se habla de negación o de ausencia es relevante preguntar de qué negación o ausencia estamos hablando. La filosofía del nyāya no acepta la pura negación, una ausencia debe ser una ausencia de algo. Este algo es llamado lo *pratiyogin* (lo contrapositivo) de la ausencia en cuestión. A este respecto el término «ausencia» es comparable al término «cognición» (jñāna). La cognición es siempre la cognición de algo (B. K. Matilal, *The navya-nyāya doctrine of negation, Harvard Oriental Series* 46, 1968).

[Comentario]

Si sólo es posible negar lo que existe y no es posible negar lo que no existe, y tú niegas la falta de naturaleza propia de las cosas[75], entonces ese «carecer de naturaleza propia» queda probado, pues, según tu propuesta, sólo se puede negar lo que existe. De modo que al negar esa carencia afirmas su existencia, probando así la vacuidad de las cosas.

[62] Y, [por otro lado], si tú negaras la vacuidad y esa vacuidad no existiera, entonces abandonarías tu idea de que sólo se puede negar lo que existe[76].

[Comentario]

Si tú niegas la falta de naturaleza propia de las cosas, es decir, la vacuidad de todas las cosas, y la vacuidad no existe, entonces abandonas tu posición (pratijñā), la idea que sostiene que sólo se puede negar lo que existe.

[63] Yo no niego nada, pues no hay nada que negar. Por tanto, me calumnias cuando dices que niego.

[Comentario]

Si yo negara algo tú podrías criticarme, pero yo no niego nada, pues nada hay que se pueda negar. Pues cuando todas las cosas son vacías, no hay ni una sola cosa que pueda negarse (pratiṣedhya), ni una negación (pratiṣedha), y cometes una calumnia absurda (aprastuto (a)dhilayaḥ) cuando dices: «Tú niegas».

[75] bhavāṃś ca sarvabhāvānāṃ niḥsvabhāvatvaṃ pratiṣedhayati.

[76] El mādhyamika utiliza las suposiciones de la lógica del adversario filosófico para reducirlas al absurdo, método que será heredado y refinado más tarde por la escuela prasaṅgika. Según la última proposición, la negación sólo tiene sentido si se niega algo existente, pero entonces se prueba la posición mādhyamika, probando la vacuidad que niega. Si, por otro lado, la vacuidad que niega no existe, entonces el adversario filosófico abandona su propia posición.

VII

[Objeción]

[12] Si no existe esa naturaleza propia, entonces ¿qué niegas con esa afirmación? La negación de lo que no existe se prueba sin palabras.

[Comentario]

Si esa naturaleza propia no existe en absoluto, ¿qué niegas con la afirmación de que todas las cosas carecen de naturaleza propia? La negación de lo que no existe, como la frialdad del fuego o el calor del agua, se prueba sin palabras[77].

[Réplica]

[64] Con respecto a tu afirmación de que la negación de lo inexistente se prueba sin palabras, nosotros observamos que en ese caso el discurso lo da a conocer como inexistente, pero no lo niega.

[Comentario]

Respecto a tu afirmación de que la negación de lo inexistente se prueba sin palabras, y tu pregunta sobre el propósito de la afirmación «todas las cosas carecen de naturaleza propia», nosotros observamos lo siguiente. La afirmación «todas las cosas carecen de naturaleza propia» no convierte a las cosas en carentes de naturaleza propia. Pero, debido a que no hay naturaleza propia, se da a conocer (jñāpayati) que las cosas carecen de naturaleza propia. Por ejemplo: Devadatta no se encuentra

[77] Bhattacharya recurre de nuevo a B. K. Matilal, que en la obra citada sobre la negación en la escuela nyāya, escribe: «El nyāya insiste en que la negación de una negación, es decir, el contrapositivo de una ausencia, no debe ser un término sin igual (*unexampled*). En otras palabras, no podemos simplemente negar un término del cual no hay denotación. Para decirlo de otra forma, no podemos tener una ausencia cuyo contrapositivo es una entidad ficticia». Y se cita el *Nyāyakusumāñjali* de Udayana.

en casa, pero alguien dice que sí está en casa. Entonces alguien señala que Devadatta no está en casa. Esta afirmación no produce la ausencia de Devadatta, tan sólo la hace manifiesta. Del mismo modo, la afirmación «las cosas carecen de naturaleza propia» no *crea* la falta de naturaleza propia de las cosas. Así, tu crítica de que si no hay naturaleza propia no tiene sentido la afirmación de que no haya naturaleza propia no es pertinente[78].

[78] La objeción nyāya es contundente. Nāgārjuna considera sin embargo que no se le aplica a él, pues él no niega nada, sólo «pone de manifiesto» la vacuidad. Esto se podría ver como una puesta en escena de la ilusión de la lógica del razonamiento, un *display* o *performance* en el que nada se afirma. Un eco moderno de esta tentativa fue la obsesión del primer Wittgenstein de distinguir, en el *Tractatus*, entre decir y mostrar. Hay cosas que el lenguaje no puede decir y que, sin embargo, tiene la capacidad de mostrar.

VIII

[Objeción]

[13] Igual que los ignorantes ven agua donde sólo hay un espejismo, tú niegas la percepción equivocada de algo que no existe.

[Comentario]

Cuando el ignorante percibe el espejismo como agua, el sabio (paṇḍita) disipa ese error diciendo: «El espejismo carece de agua». Del mismo modo tú podrías pensar que tu afirmación de que las cosas carecen de naturaleza propia impide la percepción de una naturaleza propia en la gente.

[14] Pero si así fuera, existiría el conjunto de las siguientes seis cosas: la percepción (grāha), el objeto de la percepción (grāhya), el que percibe (tadgrahītṛ), la negación (pratiṣedha), el objeto de la negación (pratiṣedhya) y la persona que niega (pratiṣeddhṛ).

[Comentario]

Si así fuera la percepción de la gente, entonces (1) el objeto percibido, (2) la gente que lo percibe, (3) la negación de la falsa percepción, (4) el objeto negado, (5) la percepción falsa y (6) la gente como tú que niega esa percepción, existirían todos ellos. De modo que quedaría probado ese conjunto de seis, y siendo así, no sería válido decir que todas las cosas son vacías.

[15] Tú podrías pensar que no hay percepción, ni objeto a percibir, ni sujeto que percibe. Pero, en tal caso, no habría negación, ni objeto que negar, ni negador.

[Comentario]

Para evitar ese defecto podrías decir que no hay percepción, ni objeto percibido ni alguien que lo perciba, pero entonces tampoco existiría la negación de esa percepción, y la negación de la naturaleza propia no podría existir, así como el objeto de la negación o aquellos que lo niegan.

[16] Y si no hay negación ni objeto que negar ni negador, entonces todas las cosas quedan probadas, así como su naturaleza propia.

[Comentario]

Y si no hubiera negación ni objeto que negar ni negador, entonces todas las cosas quedarían sin negarse y [sería probada] su naturaleza propia.

[Réplica]

[65] El símil del espejismo es certero. Escucha ahora la conclusión del argumento, que muestra lo apropiado del ejemplo.

[Comentario]

Has introducido un gran símil con el ejemplo del espejismo, veremos ahora hasta qué punto es conveniente.

[66] Si la percepción tuviera su propia naturaleza, no sería dependiente y condicionada. Sin embargo, la percepción viene a la existencia dependiendo de otras cosas y es por tanto vacía.

[Comentario]

Si la percepción de agua en el espejismo tuviera una naturaleza propia, no estaría condicionada por otros factores. Pero esa percepción ocurre debido a un efecto óptico y una falta de atención, por tanto está condicionada por otros factores ajenos a ella misma. Y al ser así, está vacía de naturaleza propia, como ya dijimos.

[67] Si esa percepción tuviera su propia naturaleza, ¿quién podría

disiparla? La misma idea se aplica también al resto [de las cosas]. De ahí que esa crítica no critique en realidad nada.

[Comentario]

Si la percepción de agua en un espejismo tuviera su propia naturaleza, ¿quién la podría disipar? Pues la naturaleza propia es aquello que no se puede extirpar (el calor del fuego, la fluidez del agua, la penetrabilidad del espacio). Sin embargo, se puede ver su disipación. La naturaleza propia de la percepción es por tanto vacía. El mismo método (krama) debe aplicarse también a los otros cinco componentes, empezando por el objeto de la percepción. Así, la negación de la vacuidad de las cosas no es válida debido a la existencia del conjunto de seis[79].

[79] Cuando el mādhyamika dice «vacías» no quiere decir que las cosas no existan, sino que son condicionadas, que no tienen algo que les pertenezca sólo a ellas y que sea una realidad estable, independiente y no condicionada.

IX

[Objeción]

[17] El motivo para establecer tu tesis no puede probarse. ¿Cómo podría haber para ti un motivo (o una causa) cuando todo carece de naturaleza propia? Y tu tesis, faltándole el motivo (o la causa), no puede probarse.

[Comentario]

No hay modo de probar (siddhi) el motivo (hetu) para la idea de que todas las cosas son vacías de naturaleza propia. ¿Por qué? Porque si todas las cosas carecieran de naturaleza propia serían vacías, ¿Cómo podría entonces haber un motivo (una causa)? Y si no lo hay, ¿cómo una tesis carente de causa podría probarse? Así, tu afirmación de que todas las cosas son vacías no es válida.

[18] Si tu negación de la naturaleza propia se probara sin ningún motivo (causa o razón), entonces mi afirmación de que las cosas están dotadas de naturaleza propia también podría probarse sin ningún motivo (causa o razón)[80].

[Comentario]

Si no hay ninguna razón que pruebe la negación de la naturaleza propia, tampoco será necesaria para probar la existencia de una naturaleza propia en las cosas.

[19] No puedes mantener que el carecer de naturaleza propia sea el motivo (la causa o la razón) de la existencia de las cosas, pues no hay

[81] Argumento similar al de la *Madhyamaka-vṛtti* de Candrakīrti, págs. 55-56 (Bhattacharya).

una sola cosa en el mundo que carezca de naturaleza propia y sea (al mismo tiempo) existente.

[Comentario]

Si crees que el hecho de que las cosas carezcan de naturaleza propia es el motivo de la existencia de las cosas, ese argumento no es válido. ¿Por qué? Porque no existe nada en el mundo que exista sin naturaleza propia.

[Réplica]

[68] El caso es el mismo. Ya hemos contestado anteriormente a [la objeción de] la ausencia de motivo, que fue probada en la refutación de tu ejemplo del espejismo.

[Comentario]

Deberías darte cuenta de que en la discusión anterior ya se respondió a la cuestión de la ausencia de motivo. De modo que el mismo argumento probado anteriormente para la negación del compuesto de seis serviría también aquí[81].

[81] Bhattacharya anota: ¿Por qué las cosas son vacías? La razón que aduce el mādhyamika es porque tienen un origen condicionado. Este razonamiento, en el protocolo formal de la lógica del nyāya, tendría la siguiente forma:

1) Proposición (pratijñā): «Todas las cosas carecen de naturaleza propia».

2) Razón (hetu): «Porque tienen un origen condicionado».

3) Ejemplificación (udāharaṇa): «La percepción de agua en un espejismo».

4) Aplicación (upanaya): «Así son todas las cosas condicionadas».

5) Conclusión (nigamana): «Por tanto, debido a su condicionalidad, todas las cosas carecen de naturaleza propia».

A diferencia de Bhāvaviveka, un mādhyamika posterior, Nāgārjuna no muestra ninguna predilección por una «inferencia independiente» (svatantrānumāna), pues él no tiene posición alguna que defender. Su posición, de hecho, es una «no posición». Expresa lo inexpresable. Y la mejor manera de refutar a su oponente es mostrar las contradicciones internas de la manera de pensar del adversario filosófico. El método consiste en asumir provisionalmente los supuestos de dicho adversario y desarrollarlos hasta encontrar una contradicción (prasaṅga) con dichos supuestos, lo que debería llevar al oponente a abandonar los mismos.

[Objeción]

[20] No tiene sentido sostener que la negación viene primero y después el objeto negado. Ni tampoco es posible mantener que la negación viene después del objeto negado, ni que son simultáneos. La naturaleza propia de las cosas es, por tanto, existente.

[Comentario]

No es posible mantener que la negación viene primero y después el objeto negado. Pues, si el objeto a negar no existe, ¿qué se negaría? Tampoco es posible mantener que la negación venga después del objeto negado. Pues, si el objeto de la negación ha sido ya probado, ¿qué propósito tendría su negación? Ahora, si dijeras que son simultáneos, responderíamos que incluso ni de ese modo la negación podría ser la causa del objeto a negarse, ni el objeto de la negación causa de la negación misma. Del mismo modo que en dos cuernos, que crecen simultáneamente, el derecho no puede ser la causa del izquierdo ni al revés. Así, tu afirmación de que todas las cosas son vacías no es válida.

[Réplica]

[69] El caso es el mismo y ya hemos contestado tres veces la cuestión del motivo de la negación. Y en los tres casos, para los que sostienen la doctrina de la vacuidad, se obtiene un contraargumento.

[Comentario]

Debe entenderse que la cuestión de la posibilidad de la negación ya ha recibido respuesta en los tres casos. ¿Por qué? Porque el motivo (causa o razón) tiene la misma naturaleza que la tesis a probar. Lo explicamos: en virtud de tu afirmación, la negación no es posible en ninguno de los tres casos. Pero no habiendo negación ni objeto a negarse, tu opinión de que la negación ha sido negada es insostenible. Ese mismo motivo que muestra la negación en los tres casos lo logran los que sostienen la doctrina de la vacuidad, pues ellos niegan la naturaleza propia de todas las cosas –no vosotros[82].

[82] Bhattacharya comenta que para el realista la negación no es posible en ninguno de los tres casos. El mādhyamika usa los argumentos del oponente para mostrar que, si esa afirmación es válida, él no puede negar los argumentos del mādhyamika. Pero el

O podría responderse de la siguiente forma: «Yo no niego nada ni hay nada que pueda negarse. Tú, por tanto, me calumnias cuando dices: Tú niegas».

Ahora, si crees que la negación queda probada en los tres casos, nosotros observamos la causa antecedente (el padre es la causa del hijo), la causa subsecuente (el discípulo es la causa del maestro) y la causa simultánea (la lámpara es causa de la luz), pero esto no es así. Pues de esta manera quedan probados los tres defectos anteriores. Además, si fuera así, tú admitirías la existencia de la negación y abandonarías tu proposición. Así, la negación de una naturaleza propia de las cosas quedaría también probada.

mādhyamika está a salvo en su posición, pues él mantiene que los tres casos son vacíos como el resto de las cosas.

X

[70] Para aquel para el que prevalece la vacuidad, todas las cosas permanecen. Para aquel para el que no prevalece la vacuidad, nada permanece.

[Comentario]

Para aquel para quien prevalece la vacuidad, todas las cosas, mundanas y supramundanas, permanecen. ¿Por qué? Porque la condicionalidad y la dependencia están siempre presentes para aquel para quien prevalece la vacuidad. Las cuatro nobles verdades prevalecen para aquel para quien prevalece la condicionalidad. Los logros de la disciplina monástica, así como los logros especiales, prevalecen para quien prevalecen las cuatro nobles verdades. Las tres joyas, el Buda, el dharma y la comunidad (saṅgha), prevalecen para aquellos para quienes prevalecen las adquisiciones especiales. Para aquel para quien prevalece la condicionalidad prevalece también el mérito, la causa del mérito, el resultado del mérito, el demérito, la causa del demérito, el resultado del demérito. Así como la turbación (kleśa), su origen y los campos objetivos de la turbación, las leyes relacionadas con los estados felices y desdichados, la obtención de tales estados, el camino que lleva a tales estados, el acto de pasar más allá de esos estados y todas las convenciones mundanas, todo ello prevalece.

Cada persona debe entender esto en su interior, comprendiendo que sólo una parte de esta doctrina puede enseñarse con palabras.

Me postro ante el Buda sin par, que enseñó la vacuidad, la condicionalidad y dependencia de todas las cosas y la vía media, todos ellos uno (ekārtha)[83].

Así termina el tratado del venerable maestro Nāgārjuna.

[83] Compárese con MK XXIV.18.

Epílogo
Actualidad del pensamiento de Nāgārjuna[1]

El filósofo irlandés Berkeley solía decir que el sabor de la manzana no se encuentra en la manzana misma, ni tampoco en la persona que la degusta, sino en el encuentro de ambas. Para la filosofía de la escuela de Nāgārjuna, el madhyamaka, no sólo el sabor, sino todas las cosas, pensamientos o fenómenos tienen esa naturaleza de encuentro. De modo que la manzana es a su vez un encuentro (de una semilla, un árbol, un brote, la lluvia, la cosecha...) y también lo es la persona (de unos padres, una lengua, la saliva, el apetito). Lo que llamamos cosas no son sino encuentros de una cadena cuyo origen no es posible localizar. Las cosas se conciben como encrucijadas (Heidegger lo llamaba *Geviert*), y es esa condicionalidad y contingencia esencial de todo lo existente lo que los budistas llamaron vacuidad.

Si las cosas, los fenómenos y lo imaginado son encuentros, se seguirá que todos ellos tienen un carácter provisional (anitya). La fugacidad del sabor, la pasión amorosa o el dolor no es diferente de la fugacidad de ese otro encuentro que llamamos persona. Tanto los dioses como los seres, el lenguaje, la esperanza, el granito o las plantas están sometidos a dicha provisionalidad. El tiempo fue uno de los temas que fascinaron a los filósofos budistas. Para el mādhyamika nada escapa a su soberanía.

Pero lo más sobresaliente de esta descripción de la contingencia de las cosas, lo que más nos puede interesar hoy, es que la descripción misma y el pensamiento que la representa se considera a sí misma como otro encuentro provisional. De modo que no puede decirse que la verdad de la fugacidad de las cosas sea una verdad eterna, de lo contrario se transformaría en un producto de la misma índole que aquello que denuncia.

[1] El presente texto tiene su origen en una conferencia pronunciada con motivo de la presentación del libro *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna* (Arnau 2005) en Casa Asia de Barcelona el 21 de diciembre de 2005, y ha sido publicado (con algunas modificaciones) en los *Cuadernos de trabajo del Centro de Estudios de Asia y África*, núm. 8, de El Colegio de México.

La verdad de la provisionalidad de los encuentros que llamamos cosas no es duradera como el granito sino fugaz como la brisa del atardecer. Sin embargo, tiene un efecto lenitivo para la imaginación, es una verdad saludable.

La verdad se aligera, y de la contingencia, motivo central en el pensamiento madhyamaka, pasamos a la ironía. La condición de las afirmaciones acerca de la naturaleza de las cosas no es diferente de las cosas mismas; el detrimento de unas, su vacuidad, revierte en detrimento del discurso que la muestra. Sin embargo, para el mādhyamika esto no debería llevar al escepticismo o a la resignación ante la contingencia de dichos encuentros, o a la búsqueda desesperada de sus causas. El budista propone cultivar constantemente esa forma de ver las cosas como encuentros, aunque sabe que su representación no es menos contingente que las cosas que representa. Pero ese saber no le pesa. Esta actitud es lo que he descrito en otro lugar como la ironía metafísica del mādhyamika.

Esta ironía se considera un medio hábil para el logro de los fines budistas, de modo que se la cultiva en la mente y se desarrollan toda una serie de técnicas de la atención que logran mantenerla viva en la imaginación del mādhyamika, que se convierte en una especie de filósofo del devenir. Esta postura fue considerada un recurso eficaz para acabar con el sufrimiento. En cierto sentido no estamos lejos de las técnicas que utilizaban los estoicos para prevenir sufrimientos futuros, como la de imaginarlos en el presente, sufrirlos ahora que todavía no existen, para aprehender su naturaleza irreal. Estos modos antiguos de conectar sufrimiento e imaginación se pueden rastrear en algunas corrientes de la filosofía contemporánea, como trataré de mostrar a continuación.

Una de las ideas más originales de Nāgārjuna fue su crítica de la noción de identidad. Una crítica que se dirigía a la escolástica del sarvāstivāda (en la que seguramente fue educado) y que podría describirse como una ontología de los dharmas. Esa crítica de la idea misma de la identidad podría resumirse así: en el mundo no existen dos cosas iguales, o mejor, nada es idéntico a otra cosa. La identidad es por tanto imposible. A = A es una falacia.

Si en el mundo no hay dos guisantes iguales, dos tornillos, dos moléculas o dos esperanzas, mucho más difícil será encontrar dos seres vivos iguales. Pues no sólo no hay dos saltamontes iguales, sino que, al vivir

en el tiempo, el saltamontes nunca es siquiera idéntico a sí mismo. La persona que inició este párrafo no es la que lo concluye.

Esta idea antigua ha seguido obsesionando a la imaginación moderna. La física del siglo XX buscó esa identidad descomponiendo la materia. Pensó, dejándose llevar por una metáfora arquitectónica, que si se descomponían las cosas en sus elementos fundamentales sería posible dar con los ladrillos de lo real, todos simples, todos iguales[2]. Así, se buscó esa identidad descomponiendo los organismos en células, las células en proteínas, las proteínas en moléculas, las moléculas en átomos, los átomos en partículas. Pero cuando se llegó a lo más pequeño no se descubrió el universo monótono y uniforme de ladrillos que se esperaba sino una riquísima variedad de partículas. De modo que ya no era posible llamarlas *elementales* (había muchas) ni tampoco *partículas*, pues no era posible localizarlas y distinguirlas completamente del campo en el que se movían. Así, algunos investigadores prefirieron llamarlas *perturbaciones del campo*. Se buscaban ladrillos y se descubrió un vergel. El orden se convirtió en delirio, lo elemental en perturbado.

Hoy sabemos que no hay dos electrones iguales por la sencilla razón de que no es posible delimitar la entidad «electrón», no podemos ver dónde empieza y dónde acaba, de modo que la entidad «electrón» pasa a considerarse como una perturbación de una entidad mayor, llamada campo, en la que intervienen fuerzas electromagnéticas, gravitatorias, cuánticas y cuya delimitación resultará también problemática.

Si el único lugar que nos quedaba para encontrar la identidad, lo más sencillo y elemental, lo que no está compuesto de otras cosas, lo asaṃskṛta, que diría la lógica del abhidharma, lo encontramos vacío, si no hay nada idéntico a otra cosa, el axioma fundacional de la lógica, la identidad, es extraño al mundo y sólo tiene sentido en el universo del lenguaje (del acuerdo común: vyavahāra).

Si las palabras dan por supuesta una identidad que no es posible encontrar, su ejercicio y manipulación consistirá en abstraer, en olvidar las diferencias de lo particular para atender a lo general. La lógica, el esfuerzo por ordenar el mundo y organizar la experiencia, el esfuerzo por

[2] La reacción de la filosofía contemporánea a esta retórica de lo elemental tiene su paralelo en la reacción de Nāgārjuna al pensamiento de la escolástica del abhidharma, que concebía unas entidades instantáneas e indivisibles, llamadas dharmas, que consideraba como elementos constituyentes de lo real.

pensarlo, no es posible sin esa abstracción, sin ese olvido de las diferencias, sin caer en lo que a partir de ahora llamaré *tentación geométrica*. Sin embargo, reconocer este hecho no debería dispensarnos de buscar nuevas identidades, todas ficticias, todas entelequias, todas resultado de la confusión que producen en nosotros las palabras (fenómeno que el sánscrito clásico denomina *prapañca*), y caer una y otra vez en la *tentación geométrica*, el mundo abstracto donde todos los círculos son iguales, sus perímetros obedecen a la misma ley y sus tangentes los tocan en un solo punto, idéntico a sí mismo. Ceder a la *tentación geométrica* es la única opción si no se quiere renunciar al pensamiento. Pero aceptando esa falacia lógica, el pensamiento adquiere otro talante, un espíritu que la época moderna –desde Kierkegaard, diría yo–, llamó ironía y que ha permitido a la filosofía parodiarse a sí misma. La lógica parecería, según esta descripción, la enemiga de las diferencias, la enemiga de la diversidad, pero, a diferencia de lo que ocurre en la antropología o los *cultural studies*, la diversidad no necesita de protección en filosofía. Su primacía sobre la identidad es tan abrumadora que, como decía Thomas Mann respecto a la voluntad de poder de Nietzsche, se cuida sola. A la que hay que proteger es a la identidad, quimera imposible, locura que hace posible el pensamiento.

Esta idea se remonta al menos hasta Platón y es muy debatida en la filosofía reciente, en lo que ha dado en llamarse el *fin de la metafísica*. La idea, cuyo linaje filosófico recorre el pensamiento de Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Heidegger, Foucault y Rorty entre otros, tiene un peculiar aire nagarjuniano. Esta idea dice que vivimos en un mundo sin esencias (un mundo vacío) y la verdad que podemos confeccionar de dicho mundo es una verdad sin correspondencia. La metafísica que ahora piensa su fin tuvo su origen en Platón. Es bien sabido que el filósofo griego, en su república imaginada, escindió el cosmos en dos. Distinguió entre un mundo sensible, el mundo de aquí abajo, y un mundo inteligible y perfecto, el mundo de allá arriba. Los de aquí abajo debíamos acceder, gradualmente y mediante las escaleras de la dialéctica, a ese mundo elevado e imperturbable de Ideas. La ruptura oficiada por Platón alcanzó, como era de esperar, a las palabras, que quedaron desde entonces divididas, bifurcadas entre el sonido y el sentido, entre el significante, lo sensible (un sonido), y el significado, lo inteligible (una idea). De forma que la palabra vivía al mismo tiempo en ambos mundos, y ella debía ser la que nos guiara de uno a otro, pues sólo ella podía trazar el camino. Sobre

esta división se construyó la metafísica occidental y alrededor de ella se acotó el conocimiento. Una zanja separó la filosofía, adicta al sentido, de la poesía, devota del sonido. Y el saber discriminó una y premió a la otra. Los poetas fueron expulsados de la república por no hablar la verdad sino imitarla[3]. Los filósofos se quedaron a gobernarla. En la India las cosas fueron diferentes, el razonamiento lógico se escribía generalmente en verso. Y el verso sánscrito, al declamarlo, se canta. De modo que las inducciones fueron melodías. El motivo, creemos, fue doble. Por un lado estas estrofas resultaban así más fáciles de memorizar. La memoria es más afín a la música que a las ideas, prefiere sonidos a significados. Por el otro, encapsular una idea, restringirla a un metro, era una forma de convertirla en algo audible, sensible, con resonancias.

Bajo esa decisión de naturaleza policial fue fundado el conocimiento, un saber que exiliaba a los que veían en las palabras música y no significados. El fin de la metafísica, tema que ha entretenido a los filósofos de la segunda mitad del siglo XX, ¿significa el regreso de la poesía a esa república imaginada que llamamos metafísica occidental? ¿O debería significar la entrada de la filosofía de la India, y en general de las filosofías de Asia, en ese espacio deshabitado?[4]

Si una cosa se conforma con otra, llamamos a esa conformidad coincidencia. También hablamos de coincidencia cuando las cosas convienen en el modo, la ocasión y las circunstancias o, de forma más física que filosófica, en el espacio y el tiempo. Hemos visto que para los

[3] Esa imitación de la verdad, de lo significativo, no es ya un obstáculo. En el razonamiento del poeta el sonido (las palabras) precede al sentido (los significados). Pero el poeta no se ocupa del sentido porque sospecha, prevé –como apuntó en cierta ocasión Pere Gimferrer– que el sentido vendrá. Esta idea es una idea moderna (Heidegger, Rorty), el poeta como precursor del filósofo.

[4] No deja de ser significativo que el inicio del *fin de la metafísica* en el pensamiento europeo, que podríamos localizar en Schopenhauer, coincidiera con el descubrimiento de éste de la filosofía de la India (gracias a la traducción al alemán de las Upanisad realizada por Paul Deussen). La filosofía de Schopenhauer ejercería una influencia decisiva en Nietzsche, cuyo *renacimiento*, obrado por Heidegger, lo convertiría en uno de los filósofos más influyentes de la filosofía contemporánea: pensemos en todo lo que le deben pensadores como Derrida, Foucault, Deleuze y Rorty.

mādhyamika las cosas son superposiciones de causas, el árbol es la coincidencia de la semilla, la tierra que lo abriga, la lluvia que lo fertiliza, la luz que lo alimenta, etc. Estas causas concurren simultáneamente en un mismo momento y lugar, de modo que ninguna de ellas puede atribuirse ser artífice del árbol, y ninguna de ellas constituye la naturaleza propia del árbol. Se podría sugerir entonces que todas ellas en su conjunto constituyen el árbol, conforman su naturaleza propia, pero eso tampoco sería posible. ¿Por qué? Porque cada una de ellas es a su vez otra coincidencia de elementos diversos y así hasta el infinito, de modo que la pregunta sobre el origen de las cosas carece de sentido para el mādhyamika. Esto es lo que he llamado en otro lugar (siguiendo una idea que Foucault toma de Nietzsche y que es muy común en la India) la *superstición del origen*. La red de la que forman parte las cosas carece de origen porque las coincidencias se remontan a un origen sin comienzo.

La opinión que expresa este estado de cosas –la postura filosófica del mādhyamika– se presenta a sí misma como el rechazo de todas las opiniones. ¿Por qué? Porque esa misma opinión es otra coincidencia más: el encuentro ocasional de una corriente de ideas, una cultura, una manera de ver el mundo y un lenguaje que articula y pone voz a esa mirada. Así, esta idea según la cual las cosas son coincidencias coincide consigo misma y con las propias cosas, está de acuerdo con ellas. En esa afinidad radica su fragilidad y su fuerza, en ella descansa el aspecto que más nos puede interesar hoy de esta antigua filosofía. El discurso que pone de manifiesto esta condición de las cosas (su vacuidad) es tan provisional como las cosas mismas (de ahí que hablar de la vacuidad como un absoluto, como hicieron algunos de sus intérpretes, sea un contrasentido). Y habrá quien diga que quien así dice no afirma en realidad nada, que si el discurso es tan vacío como las cosas mismas no nos sirve, ni de base para el conocimiento (para construir a partir de él una ciencia), ni como descripción del mundo. Las afirmaciones filosóficas, dirán estos detractores, deben ser firmes y estables, carecer de la fugacidad de lo transitorio, no ser una mera coincidencia, pues la coincidencia es la hermana menor del mayor enemigo de toda ciencia, la casualidad. La verdad habla de causas, no de azar, de modo que no sería posible una ciencia basada en tales supuestos. Pero los mādhyamika dirán que sí, que el conocimiento es posible a pesar de la contingencia de las afirmaciones que ellos proponen, a pesar de su provisionalidad. Y es aquí donde este

discurso se desplaza de la contingencia hacia la ironía. Pues el discurso mismo se convierte en una metáfora del mundo, y lo que dice no es lo que parece a primera vista decir. El discurso se desdobla y una parte de él dice cómo es el mundo al tiempo que la otra reconoce que tal cosa no es posible, pues el mundo, como las cosas, carece de naturaleza propia. De modo que da a entender algo diferente a lo que dice.

Así, el discurso, como el arte de las vanguardias, no remite sino a sí mismo, un sí mismo vacío. El discurso no *significa* nada, simplemente *es*. O mejor, su modo de significar no es el habitual. Representa el ser del mundo de una manera teatral. El lenguaje del mādhyamika pone en escena la lógica de los hechos del mundo, la lógica de lo que en éste ocurre, y al hacerlo establece, de manera irónica, una complicidad con el espectador. Su crítica y dislocación del lenguaje no es más –no puede ser de otro modo– que la crítica y dislocación de un cierto lenguaje. Se rechaza un lenguaje heredado (el dharma-lenguaje de la escolástica sarvāstivāda) en provecho de un lenguaje por hacer. Por tanto, la nueva realidad creada por su lenguaje, basado en metáforas de la ilusión, recupera autonomía respecto al mundo semántico. Significa, como la ironía, pero de manera diferente.

Este significar de otro modo, o esta significación irónica, pretende mostrar (evitando decirlo) que la condición del mundo es también la condición del lenguaje. En el reconocimiento de esa coincidencia hay una *sabiduría*, un discernimiento (prajñā) de otro corte, irónico, que se socava a sí mismo para dar paso a la siguiente etapa de esta dialéctica, la compasión. Si las cosas son vacías, si se necesitan unas a otras, cultivar la compasión será conducirse como lo hace el mundo, estar en sintonía con él. De ahí que en este contexto se citen a menudo las palabras de Śākyamuni del *Samyuktāgama*: «Yo no lucho contra el mundo, el mundo lucha a mi lado».

Y de pronto todas estas palabras irónicas, que parecían gobernadas por el azar y configuradas por la coincidencia, cobran un sentido liberador. Pues en ellas, como en los juegos verbales de Oscar Wilde, descansa todo un potencial de transformación del entendimiento y del cultivo de la mente. Estas prácticas, muchas de ellas rabiosamente intelectuales, podrán liberar al individuo de los tres venenos: la codicia, el odio y la estupidez. La codicia pierde sentido porque su objeto, las cosas del mundo, son coincidencias fugaces que no es posible poseer. El odio, en un mundo hecho de encuentros, en un mundo en el que las cosas son resultado

de convivencias, será algo banal y extraño a la naturaleza del mundo[5]. Y por último, nos dispensa de la estupidez de pensar que las cosas tienen una esencia recogida y estable, una sustancia que no está sujeta al tiempo (coincidencia de coincidencias), y que a ella se dirige nuestro lenguaje y nuestro pensamiento.

La cifra del mundo no se encuentra fuera de él, no hay un mundo puro de Ideas inmune al desgaste o a la transformación. Las Ideas platónicas, siempre idénticas a sí mismas, como fuera del tiempo, conformaban y servían de modelo al mundo inferior de los hombres. Lo inteligible gobernaba lo sensible. En Nāgārjuna las ideas coinciden con el mundo en contingencia y provisionalidad, no son algo superior ni puro, y las cosas dejan ya de verse a través de las ideas, pues éstas han dejado de ser su modelo. Las cosas del mundo carecen de esencia, pero eso no las convierte en nada, pues tienen una naturaleza convencional. Si la naturaleza de las cosas es su convencionalidad, el mundo se asemeja a un lenguaje y sus cosas a designaciones y acuerdos pactados. Las cosas viven insertadas en una red (intertextualidad) y coinciden momentáneamente. Encuentros provisionales, como el de un sustantivo y un adjetivo.

La esencia de las cosas se asemeja pues a la esencia de lo literario. El mundo se hace literatura, y si la esencia del texto consiste precisamente en eludir toda determinación esencial, esa esencia habrá que reinventarla constantemente, en cada lectura, en cada configuración de la imaginación, en cada encuentro. Si el lenguaje pasa de referirse a las cosas a verse a sí mismo como un ejemplo más de cómo las cosas son, testigo y *muestra* de la naturaleza de las cosas, la filosofía se convierte en narración y su lógica en testimonio de lo que el mundo es. Y ésta es una idea rabiosamente moderna. Una ironía que, paradójicamente, fue y es considerada liberadora. Pues sugiere que existe una conexión secreta entre el arte de contar historias y la erradicación del sufrimiento. La literatura cura enfermedades. De modo que la filosofía se transforma en terapia y antídoto, para expresarlo en términos budistas, contra los tres venenos (kleśa). Y ese vínculo entre literatura y plenitud podemos encontrarlo en algunos de los pensadores más influyentes del siglo xx, Walter Benjamin y Ludwig Wittgenstein. Y el cuento de la filosofía sale de su encierro

[5] Antecedente de la «banalidad del mal», expresión acuñada por Hanna Arendt a raíz del juicio a Adolf Eichmann en 1961 en la ciudad de Jerusalén. Su trabajo como corresponsal para *The New Yorker* sería después convertido en libro (Arendt 1999).

para servir de lenitivo a las inquietudes humanas, para liberar a las cosas de lo extraño a su naturaleza, de lo que las perturba o corrompe. Se conserva lo mejor y se expulsa lo peor. Y se siente una especie de liberación y sosiego, un alivio en las emociones. Hemos vuelto, después de un largo rodeo, a la catarsis.

Una vez un estudiante me preguntó si el vacío de los budistas no sería como el espacio en blanco entre las palabras escritas o el silencio entre las habladas. La comparación me pareció entonces superficial. Hoy creo poder ver su ejemplaridad. Podemos hablar porque callamos. Podemos pensar porque silenciamos la corriente de palabras que asedia nuestra mente y la ordenamos. Salimos del río del discurso y lo vemos desde fuera, como si fuera otro el que navegara en él. Las palabras designan cosas y esas cosas son vacías porque dependen de otras cosas. Las palabras nos engañan porque, quizá deliberadamente, imponen sobre las cosas una autonomía que no tienen. A este efecto de las palabras sobre las cosas los budistas lo llaman prapañca.

Pero es en el espacio que hay entre las cosas (en la distancia que las separa y nos permite identificarlas como «cosas») donde se establece, de forma irónica, su vínculo y su dependencia. Gracias a ese espacio vacío (el espacio, recordemos, fue una de las metáforas de la vacuidad), podemos hablar de «cosas» como si ellas existieran por sí mismas, como si tuvieran sus propios límites. El secreto a voces de la vacuidad es precisamente esa condición de las cosas, y por tanto de las palabras, que nos permiten hablarlas, pensarlas o reflexionarlas «como si». Como si entre lo que parecen ser y lo que son se encontrara la posibilidad misma del pensamiento, el espacio propio de la imaginación.

Hace unos tres años vi, en la ciudad de México, un anuncio en televisión en el que un policía de tráfico dirigía la maniobra de una grúa que estaba retirando un vehículo mal aparcado. Un joven se acercaba al policía con el rostro desencajado y le suplicaba que no se lo llevara, con tanta insistencia y empeño que el agente finalmente accedía y desenganchaba el vehículo de la grúa. El joven estaba contemplando satisfecho el automóvil cuando otro joven llegaba, lo abría, arrancaba y se marchaba en él. La escena concluía con un eslogan que no recuerdo y la marca del anunciante. La conducta de ese joven con un vehículo que no era suyo, pero que quería como si fuera suyo, es el ejemplo perfecto del modo en

que los budistas imaginaron el alma, si se me permite esa palabra. No es nuestra, se podría incluso decir que no existe, pero debemos cuidarla y protegerla como si fuera nuestra y como si existiera. Desde el punto de vista de la filosofía mādhyamika, el alma es tan vacía como el resto de las cosas, pero habría que adiestrarla y cultivarla como si no lo fuera. De nuevo se nos pide un poco de imaginación.

«Supongamos...»

Bibliografía

Arendt, Hanna. 1999. *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen.

Arnau, Juan. 2005. *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, México, FCE.

– (ed/trad.) 2004. *Fundamentos de la vía media* de Nāgārjuna, Madrid, Siruela.

Barthes, Roland. 1994. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, trad. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós.

Basham, Arthur L. 1951. *History and doctrines of the Ājīvikas. A vanished Indian religion*, London, Luzac and Company.

Bochenski, Joseph M. 1961. *A history of formal logic*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.

Booth, Wayne C. 1961. *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press.

–, 1974. *A Rhetoric of Irony*, Chicago, University of Chicago Press.

Borges, Jorge Luis. 1985. *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza.

–, 1992. *Ficciones*, Madrid, Alianza.

Cabezón, José Ignacio. 1994. *Buddhism and Language. A study of indo-tibetan scholasticism*, Albany (NY), State University of New York Press.

Camus, Albert. 1999. *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Madrid, Alianza.

Cavell, Stanley. 2002. *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, trad. Diego Ribes, Madrid. Cátedra.

Certeau, Michel de. 1998. *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, trad. Alfonso Mendiola, México D. F., Universidad Iberoamericana.

Chattopadhyaya, Debiprasad y Gangopadhyaya, Mrinalkanti. 1967. *Nyāya Philosophy. Literal Translation of Gautama's Nyāya-Sūtra & Vātsyāyana's Bhāṣya along with a free and abridged translation of the Elucidation by Mahāmahopādhyāya Phaṇibhūṣaṇa Tarkavāgīśa*, 5. vols., Calcutta, R. D. Press.

Conze, Edward. 1960. *The Prajñāpāramitā literature*, 'S-Gravenhage, Mouton.

–, 1968. *Thirty years of buddhist studies (Selected Essays)*, Columbia (SC), The University of South Carolina Press.

Corless, Roger. 1995. «The Chinese Life of Nāgārjuna», en *Buddhism in Practice* (Donald S. Lopez, ed.), Princeton University Press, New Jersey.

Davids Rhys y Shwe Zan Aung (ed./trad.). 1960. *Points of Controversy (Kathā-Vatthu)*, London, Pāli Text Society.

Derrida, Jacques. 1997. *Cómo no hablar y otros textos*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Proyecto a.

Dumitriu, Anton. 1977. *History of Logic* (v.1: Chapter III: Indian Logic), Tunbridge Wells, Abacus Press.

Empírico, Sexto. 1996. *Hipotiposis pirrónicas*, trad. y ed. Rafael Sartorio Maulini, Madrid, Akal.

Fatone, Vicente. 1971. *El budismo «nihilista»*, Buenos Aires, Eudeba.

–, 1972. Obras completas I. *Ensayos sobre hinduismo y budismo*. Buenos Aires, Sudamericana.

Foucault, Michel. 1990. *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allende, Barcelona, Paidós.

–, 1996. *Hermenéutica del sujeto*, trad. Fernando Alvarez-Uría, La Plata (Argentina), Altamira.

–, 1997. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Vázquez, Valencia, Pre-textos.

–, 1999a. «¿Qué es un autor?», en *Entre filosofía y literatura* (Obras esenciales, vol. I), trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós.

–, 1999b. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Francisca Perujo, México, Siglo XXI.

–, 2000. *El pensamiento del afuera*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre–textos.

–, 2002a. *El orden del discurso*, trad. Alberto González, Buenos Aires, Tusquets.

–, 2002b. *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI.

Ganeri, Jonardon (ed.). 2001. *Indian Logic: a Reader*, Richmond, Surrey, Curzon.

Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*, trad. Alberto Cardín, Barcelona, Paidós.

–, 2002. *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, trad. Nicolás Sánchez y Gloria Llorens, Barcelona, Paidós.

Gnoli, Raniero (trad.). 1961. *Le stanze del cammino di mezzo*, Torino, Boringhieri.

Gómez, Luis O. 1973. «Emptiness and moral perfection», *Philosophy East and West*, vol. 23.

–, 1976. «Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon», *Philosophy East and West*, vol. 26.

–, 1977. «The Bodhisattva as a wonder-worker», *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in honor of Edward Conze*, Berkeley (CA), University of California.

–, 1985. «Buddhist views on language», bajo la entrada «Language» en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, Nueva York, Macmillan.

–, 1998. «Words of silence: Liberation from language and the language of liberation in Buddhism», inédito.

–, 2000. «Two jars on two tables. Reflections on the "Two Truths"», en Jonathas A. Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, Honolulu, University of Hawaii Press.

–, 2002. «Silencio intelectual, afecto ordenado», inédito.

Gonda, Jan. 1975. *Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Granoff, Phyllis E. 1978. *Philosophy and argument in late Vedānta: Śrī Harṣa's Khaṇḍanakhaṇḍakhādya*, Boston, Reidel.

Gudmunsen, Chris. 1977. *Wittgenstein and Buddhism*, London, The Macmillan Press.

Habermas, Jürgen, 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez, Madrid, Taurus.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2002. *Lecciones de estética*, trad. Alfredo Llanos, México, Coyoacán.

Huntington, Clair. W. Jr. 1989. *The Emptiness of Emptiness: An introduction to the early Indian Mādhyamika*, con Geshe Namgyal, Honolulu, University of Hawaii Press.

Jani. A. N. 1996. *Śrī Harṣa (Makers of Indian Literature)*, Delhi, Sahitya Akademi.

Jayatilleke, Kulatissa Nanda. 1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, George Allen & Unwin Ltd.

Jhā, Gaṅgānāṭha. 1984. The Nyāya-Sūtras of Gauṭama (With the Bhāṣya of Vāṭsyāyana and the Vārṭika of Uḍḍyoṭakara, 4 vols.), Delhi, Motilal Banarsidass.

Johnston, E. H. y Arnold Kunst. 1990. *The Dialectical Method of* Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Kant, Inmanuel. 2002. *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente (edición abreviada), Madrid, Tecnos.

Katz, Steven T. (ed.). 1978. *Mysticism and Philosophical Analysis*, Nueva York, Oxford University Press.

–, 1983. *Mysticism and Religious Traditions*, Nueva York, Oxford University Press.

–, 1992. *Mysticism and Language*, Nueva York, Oxford University Press.

Kierkegaard, Søren. 1975. «El Dios improbable», trad. Luis O. Gómez, capítulo III de *Migajas filosóficas* en *Problemas de la filosofía*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.

–, 2000. *Escritos de Søren Kierkegaard*, vol. 1: *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, trad. Darío González y Begoña Sáez Tajafuerce, Madrid, Trotta.

Komito, David Ross. 1987. *Nāgārjuna's «Seventy Stanzas». A buddhist psychology of emptiness*, Ithaca (NY), Snow Lion.

Kuhn, Thomas. 1982. *La tensión esencial, estudios selectos sobre la tradición y el cambio en la ciencia*, trad. Roberto Helier, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

–, 2001. *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contín, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Lakoff, George y Mark Johnson. 2003. *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press.

Lamotte, Étienne. 1944. *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, Lovaina, Bureaux du muséon.

–, 1988a. *History of Indian Buddhism, from the origins to the Śaka era*, trad. Sara Boin-Webb, Lovaina, Université du Louvain.

–, 1988b. «The assessment of textual interpretation in Buddhism», trad. Sara Boin-Webb, en *Buddhist Hermeneutics*, Donald S. Lopez (ed.), Honolulu, University of Hawaii Press.

Lindtner, Christian. 1982. *Nagarjuniana. Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna*, Copenhague, Narayana Press.

Loy, David R. 1999. «Language against its own mystifications: De-

construction in Nāgārjuna and Dōgen», *Philosophy East and West 3*, Honolulu, University of Hawaii Press.

Man, Paul de. 1984. «El concepto de ironía», en *La ideología estética*, trad. Manuel Asensi y Mabel Richard, Madrid, Cátedra.

Matilal, Bimal Krishna. 1971a. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, The Hague, Mouton.

–, 1971b. «Negation and the Mādhyamika Dialectic», cap. 5, en Matilal 1971a.

–, 1973. «A Critique of the Mādhyamika Position», en Sprung (ed.), 1975.

–, 1975. «Mysticism and Reality: Inneffability», *Journal of Indian Philosophy* 3.

–, 1977a. «The logical illumination of Indian mysticism» (Conferencia inaugural ante la universalidad de Oxford, mayo de 1977), Oxford, Clarendon Press.

–, 1977b. *Nyāya-Vaiśeṣika. A History of Indian literature* (vol. 6), Wiesbaden, Harrassowitz.

–, 1986a. *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.

–, 1986b (ed.). «Buddhist Logic and Epistemology», en *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, Boston (MA), Reidel.

–, 1990. *The word and the world: India's contribution to the study of language*, Delhi, Oxford University Press.

–, 1998. *The Character of Logic in India*, ed. Jonardon Ganeri y Heeraman Tiwari, Nueva York, SUNY Press.

Muecke, Douglas C. 1969. *The Compass of Irony*, London, Methuen & Co.

–, 1970. *Irony*, London, Methuen & Co.

Nagao, Gadjin M. 1990. *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, trad. John Keenan, Delhi, Sri Satguru.

Nakamura, Hajime. 1980. *Indian Buddhism: a survey with bibliographical notes*, Hirakata (Japón), Kufs Publication.

Nietzsche, Friedrich. 1994. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Manuel Valdés, Madrid, Tecnos.

–, 2000. *La voluntad de poder*, trad. Aníbal Froufe, Madrid, Edaf.

Obermiller, E. 1986 (trad.). *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*, Delhi, Sri Satguru Publications.

Ortega y Gasset, José. 2001. *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza.

Potter, Karl H. (ed.). 1995a. Encyclopedia of Indian philosophies, vol. 2: *The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi, Motilal Banarsidass.

–, 1995b. Encyclopedia of Indian philosophies, vol. 8: *Buddhist Philosophies from 100 to 350 A. D.*, Delhi, Motilal Banarsidass.

–, 1991. *Presuppositions on India's philosophies*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Regamey, Konstanty (trad./ed.). 1990. *The Bhadramāyākāravyā□karaṇa. Introduction, tibetan text, translation and notes*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Robinson, Richard H. 1957. «Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System», *Philosophy East and West* 6.

–, 1972. «Did Nāgārjuna really refute all philosophical views?», *Philosophy East and West*, 22.

–, 1978. *Early Mādhyamika in India and China*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Rorty, Richard. 1991. *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Barcelona, Paidós.

–, 1993. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.

–, 2001a. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra.

–, 2001b. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, trad. Eduardo Rabossi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

–, 2002. *Filosofía y futuro*, trad. Javier Calvo y Angela Ackermann, Barcelona, Gedisa.

Ruegg, David Seyfort. 1977. «The uses of the four positions of the catuṣkoṭi and the problem of description of reality in Mahāyāna Buddhism», *Journal of Indian Philosophy*, 5: 1-71.

–, 1981. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Schlegel, Friedrich. 1971. *Lucinde and the Fragments*, trad. Peter Firchow, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Sharma, Priyavrat (ed./trad.). 1981. *Caraka-Saṃhitā* (4 volúmenes: 1. Sūtrasthāna-Indriyasthāna. 2. Chikitsāsthānam-Siddhisthānam. 3. Chikitsa Sthana (caps. 1-14). 4. Chikitsāsthāna-Siddhisthāna.), Delhi, Chaukhabha Orientalia.

Sprung, Mervyn (ed.). 1975. *The problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht, Reidel.

–, 1979. *Lucid exposition of the Middle Way. The essential chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, Boulder (CO), Prajñā Press.

Stcherbatsky, Theodor. 1962. *Buddhist Logic* (2 vols.), Nueva York, Dover Publications.

Sternbach, Ludwik. 1975. *Indian Riddles. A forgotten chapter in the history of Sanskrit Literature*, Hoshiapur (India), VVRI Press.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. 1990. *Nihilismo Budista*, Puebla (México), Premiá.

–, 1995. *Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya): Vaidalyaprakaraṣa*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Tucci, Giuseppe (ed./trad.). 1934. *Ratnāvalī of Nāgārjuna*, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1934 (págs. 307-325) y 1936 (págs. 237-252, 423-425).

–, 1981. *Pre-Dinnaga Buddhist texts on logic from Chinese sources*, Vesta Publications. Madrás.

Valéry, Paul. 1993. *Escritos filosóficos*, trad. Carmen Santos. Madrid, Visor.

–, 1995. *Escritos literarios*, trad. Juan Carlos Díaz, Madrid, Visor.

–, 1998. *Teoría poética y estética*, trad. Carmen Santos, Madrid, Visor.

Vallée Poussin, Louis de la (ed.). 1970. *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, Osnabruck, Biblio Verlag.

–, 1988 (ed/trad.). *Abhidharmakośabhāṣyam*, trad. Leo M. Pruden, versión inglesa de la traducción de La Vallée Poussin al francés a partir del chino y del tibetano, Berkeley (CA), Asian Humanities Press, 1988. 4 vols.

Ventaka Ramanan, Krishniah. 1998. *Nagarjuna's Philosophy as presented in The Mahā-prajñāpāramitā-śāstra*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Warder, A. K. 1973. «Is Nāgārjuna a Mahāyānist?», en Sprung 1975.

Walleser, Max. 1922. «The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources», Asia Major, Hirth Anniversary volume, London, Probsthain & Co.

Wayman, Alex. 1999. *A millennium of Buddhist logic*, Delhi, Motilal Banarsidass.

White, Hayden. 1992. *El contenido de la forma. Narración, discurso y representación histórica*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.

Williams, Paul. 1980. «Some aspects of language and construction in the Madhyamaka», *Journal of Indian Philosophy 8*, Boston (MA), Reidel Publishing.

–, 1998. *The reflexive nature of awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence*, Richmond, Curzon Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza.

–, 1999. *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Altaya.

Agradecimientos

Conocemos sin que podamos decir cómo. Disfrutamos del entendimiento sin que sea posible demostrarlo. Percibimos, hablamos, inferimos y comparamos como si soñáramos. Dos acontecimientos de ese sueño permiten la sospecha de Nāgārjuna. El primero se podría expresar con las palabras que Borges rescata de Gustav Spiller: «La retina y la superficie cutánea invocadas para explicar lo visual y lo táctil son, a su vez, dos sistemas táctiles y visuales». El segundo, con la vehemencia de un diálogo de *Lawrence of Arabia*:

«–A man can be whatever he wants, you said.

–He can, but he can't want what he wants. This is the stuff [se pellizca la piel] that decides what he wants.»

La traducción del sánscrito de *Abandono de la discusión*, la primera al español, se inició en un seminario realizado en 2002 en el Departamento de lenguas y culturas de Asia de la Universidad de Michigan, junto a Luis O. Gómez, maestro y amigo, y otros profesores de sánscrito y tibetano de diferentes universidades, entre los que me gustaría recordar con especial cariño a Gareth Sparham. Se concluyó en 2005, en los aledaños de Rubielos de Mora.

Muchos son los que han contribuido, directa o indirectamente, a que la sospecha de Nāgārjuna de que el conocimiento es como un sueño vea la luz en este libro. Me gustaría recordar a Philip Hallman, Agustín Pániker, John Howell, Katherine Ibbett, Leopoldo Ralón, Rafael Mompó, Javier Sanjinés, Dante Estrella, David Lorenzen, Jaime Siles, Javier Barrios, Rasik V. Joshi, Antoine Doinel, Adolfo Castañón, Ireneo O'Connor, Agustín Andreu, Harry Lime, Benjamín Preciado, Hossain Sabzian, Joaquín Arnau, Daniel N. Voionmaa, Leo Naphta, Òscar Pujol, Juan Carlos Blanes, Javier Entrambasaguas, M. Vautrin, David Sánchez-Tembleque y Daniel Rose.

Ann Arbor, 24 de marzo de 2006

Índice analítico

Abandono de la discusión, 9, 10, 11, 12, 17, 18, 20
Abhidhamma-samghaha, 60
Abhidharma, 17, 59, 79
Abhidharmakośa, véase *Tesoro del abhidharma*
abhidarmika, 10
āgama, véase *testimonio verbal*
anavasthā, véase *regresión infinita*
anitya, 77
antropología, 80
anumāna, véase *inferencia*
aplicación (upanaya), 72
Aquiles y la tortuga, 46
Arendt, Hanna, 84
Argumentación en sesenta estrofas (Yukti-ṣaṣṭikā), 18
ausencia de naturaleza propia (niḥsvabhāva), 13, 14, 59
avyakṛta, véase *neutro*

banalidad del mal, 84
Battacharya, Kamaleswar, 17, 18, 37, 60, 63, 65, 71, 73
Bhāvaviveka, 72
Benjamin, Walter, 84
Berkeley, George, 23, 77
bodhisattva, 60
Borges, Jorge Luis, 28, 41
buda, 16, 57, 75
Buddhapālita, 18

Candrakirti, 14, 18, 19, 37, 71
causa (hetu), 28, 35, 71, 72
cese (nirodha), 56
Chopel, Gedum, 12
cognición (jñāna), 63
comparación (upamāna), 14, 20, 21, 39, 40, 51
comunidad (saṅgha), 75
conclusión (nigamana), 72
condicionalidad, 75
controversia, 9, 32
Cuatro nobles verdades, 75
Cultural studies, 80

dharma, 35, 55, 56, 59, 60, 75, 78
debate, 9
Deleuze, Gilles, 81
dependencia (pratītyasamutpāda), 55, 56
Derrida, Jacques, 81
Devadatta, 47, 66
Diálogos de lógica (nyāya-sūtra), 16, 18, 20
Dignāga, 19, 20
dṛṣṭāntaḥ, véase *ejemplo*

ejemplificación (udāharana), 72
ejemplo (dṛṣṭāntaḥ), 33, 35, 44
escepticismo, 78

Fatone, Vicente, 17
fin de la metafísica, 80, 81
Foucault, Michel, 80, 81, 82
Frauwallner, Eric, 13
Freud, Sigmund, 80
Fundamentos de la vía media (Mūlamadhyamaka-kārikāḥ), 10, 36, 44, 45, 51, 55

Gimferrer, Pere, 81
Gnoli, Raniero, 13
Gómez, Luis O., 32, 41

Heidegger, Martin, 77, 80, 81

hetu, véase *causa*

identidad, 78
inferencia (anumāna), 14, 16, 20, 21, 39, 40, 51
intertextualidad, 84
ironía, 14, 24, 78, 80, 83

jñāna, véase *cognición*
Johnston, E. H., 10, 13, 53

kārikā, 10, 15
karma, 17, 57
Kierkegaard, Søren, 80
kleśa, véase *turbación*
Kunst, Arnold, 10, 13
kuśala, 53, 55, 60
kuśala-dharma, 53

La palabra frente al vacío, 77
liberación, 54, 57
Lindtner, Christian, 18
Locke, John, 23
lógica (nyāya), 16, 17, 19, 23, 36, 49, 83
  crítica del nyāya, 20
  escuela nyāya, 10, 14, 36, 39, 40, 65
  experiencia de la, 16
  filosofía del nyāya, 63
  lógica del nyāya, 9, 10, 11, 15, 16, 17, 19

Madhyamaka-vṛtti, 71
madhyamaka, 13, 23, 77, 78
mādhyamika, 14, 15, 16, 34, 36, 37, 51, 54, 56, 59, 60, 64, 69, 73, 78, 82, 83, 86
mahābhūta, 28, 29
mahāyāna, 23
Mahāyānasūtralaṃkāra, 37
Majjhima Nikāya, 55
Mann, Thomas, 80
Matilal, Bimal Krishna, 63, 65
medios de conocimiento (pramāna), 14, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 39, 40, 42, 43, 46, 48, 49, 50, 51
«Menard, Pierre», 47
mérito, 75
Métodos de la discusión (Vaidalya-prakaraṇa), 19
Mīmāṃsā-sūtra, 16
Mūla-madhyamaka-kārikāḥ, véase *Fundamentos de la vía media*

Nāgārjuna, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 27, 28, 36, 37, 41, 42, 49, 53, 55, 56, 57, 66, 72, 75, 77, 78, 84
naturaleza propia (svabhāva), 14, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 40, 41, 53, 54, 55, 60, 61, 62, 63, 65, 68, 71, 72, 73, 74
negación, 30, 31, 36, 39, 40, 63, 64, 65, 68, 71, 72, 73, 74
neutro (avyakṛta), 57
Nietzsche, Friedrich, 80, 81, 82
nigamana, véase *conclusión*
niḥsvabhāva, véase *ausencia de naturaleza propia*
nirodha, véase *cese del dolor*
nirvana, 36, 50, 60
nyāya, véase *lógica*
Nyāyakusumāñjali, 65
Nyāya-sūtra, véase *Diálogos de lógica*

objeto (prameya), 21, 22, 41, 46, 48, 49, 50

partícula, 79
percepción (pratyakṣa), 14, 20, 21, 39, 40, 51, 67, 68, 69
Platón, 63, 80, 84
platonismo, 17
prajñā, 83
prajñāpāramitā, 19
pramāna, véase *medios de conocimiento*
prameya, véase *objeto*
prapañca, 80
prasaṅgika, escuela, 64
Prasannapadā, 14, 19
pratijñā, véase *tesis* y *proposición*
pratītyasamutpāda, véase *dependencia*
pratyakṣa, véase *percepción*
proposición (pratijñā), 36, 37, 60, 64, 72

purvapakṣa, 27

recurso (upāya), 15
reducción al absurdo, 15, 64
regresión infinita (anavasthā), 21, 22, 42
retórica de lo elemental, 79
Rorty, Richard, 80, 81
Rossi, Alejandro, 23, 24

sabda, 19
Śākyamuni, 83
Śālistamba sūtra, 55
sāṃkhya, 19
Saṃkhya-sūtra, 16
Sankrityayana, Rahula, 11, 12, 13
Santayana, George, 23
sarvāstivāda, escolástica del, 18, 78
Setenta estrofas sobre la vacuidad (Śūntatā-saptatī), 18
saṅgha, véase *comunidad*
Schopenhauer, Arthur, 81
Siderits, Mark, 19, 22
Sócrates, 14
Śūntatā-saptatī, véase *Setenta estrofas sobre la vacuidad*
śūnya, véase *vacío*
śūnyatā, véase *vacuidad*
superstición del origen, 82
svabhāva, véase *naturaleza propia*

Tathāgata, 35
tentación geométrica, 80
tesis (pratijñā), 20, 71
Tesoro del abhidharma (Abhidharmakośa), 57, 60
testimonio verbal (āgama), 14, 19, 20, 21, 39, 40, 51
Tractatus Logico Philosophicus, 66
Tres joyas, 75
trilakṣaṇa, 57
Tucci, Giuseppe, 11, 43
turbación (kleśa), 75, 84

udāharana, véase *ejemplificación*
Udayana, 22, 65

upamāna, véase *comparación*
upanaya, véase *aplicación*
upāya, véase *recurso*

vacío (śūnya), 13, 19, 28, 30, 32, 34, 36, 39, 50, 67, 68, 80, 85
vacuidad (śūnyatā), 11, 13, 14, 15, 19, 27, 28, 29, 56, 60, 63, 64, 66, 69, 73, 77, 82, 85
Vaidalya-prakaraṇa, véase *Métodos de la discusión*
vaiśeṣika, 19
Vātsyāyana, 20
Vedānta-sūtra, 16
vedas, 16
vía media, 75
Vigraha-vyāvartanī, véase *Abandono de la discusión*
vyavahāra, 35, 56, 79

Yamaguchi, Susumu, 11
yogacāra, 23
Yoga-sūtra, 16
Yukti-ṣaṣṭikā, véase *Argumentación en sesenta estrofas*

Walleser, Max, 11
Wilde, Oscar, 83
Wittgenstein, Ludwig, 41, 66, 84

Zenón de Elea, 46

El Árbol del Paraíso

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS:

17. Eros y magia
en el Renacimiento
1484
Ioan P. Culianu
Prólogo de Mircea Eliade
Traducción de Neus Clavera y Hélène Rufat

18. La religión y la nada
Keiji Nishitani
Prólogo de James W. Heisig
Traducción de Raquel Bouso García

19. La plenitud del hombre
Una cristofanía
Raimon Panikkar
Traducción de Germán Ancochea

20. Corpus Hermeticum
y Asclepio
Edición de Brian P. Copenhaver
Traducción de Jaume Pòrtulas
y Cristina Serna

21. La religión gnóstica
El mensaje del Dios Extraño y
los comienzos del cristianismo
Hans Jonas
Prólogo de José Montserrat Torrens
Traducción de Menchu Gutiérrez

22. El hombre de luz
en el sufismo iranio
Henry Corbin
Prólogo de Agustín López Tobajas
Traducción de María Tabuyo
y Agustín López

23. El mito del andrógino
Jean Libis
Traducción de María Tabuyo
y Agustín López

24. Textos esenciales
Paracelso
Edición de Jolande Jacobi
Epílogo de C. G. Jung
Traducción de Carlos Fortea

25. El Vedānta
y la tradición occidental
Y otros ensayos
Ananda K. Coomaraswamy
Traducción de María Tabuyo
y Agustín López

26. Ramon Llull
y el secreto de la vida
Amador Vega

27. Del Cielo y del Infierno
Emanuel Swedenborg
Prólogo de Bernhard Lang
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

28. El concepto del alma en la antigua Grecia
Jan N. Bremmer
Traducción de Menchu Gutiérrez

29. Los dioses de Grecia
Walter F. Otto
Prólogo de Jaume Pòrtulas
Traducción de Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain

30. Orfeo y la religión griega
Estudio sobre el «movimiento órfico»
W. C. K. Guthrie
Prefacio de Larry J. Alderink
Traducción de Juan Valmard
Apéndice de Jaume Pòrtulas

31. La presencia de Śiva
Stella Kramrisch
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

32. El diagrama del Primer Evangelio
y las imágenes de Jesús en el cristianismo primitivo
Ignacio Gómez de Liaño

33. El templo del cosmos
La experiencia de lo sagrado en el Egipto antiguo
Jeremy Naydler
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

34. Fundamentos de la vía media
Nāgārjuna
Edición y traducción de Juan Arnau

35. El legado secreto de los cátaros
Edición de Francesco Zambon
Traducción de César Palma

36. Eleusis
Imagen arquetípica de la madre y de la hija
Karl Kerényi
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

37. Mitos hindúes
Edición de Wendy Doniger O'Flaherty
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

38. El mito de la diosa
Evolución de una imagen
Anne Baring y Jules Cashford
Prólogo de Sir Laurens van der Post
Traducciones de Andrés Piquer, Susana Pottecher, Francisco del Río, Pablo A. Torijano e Isabel Urzáiz

39. Las Musas
y el origen divino del canto
y del habla
Walter F. Otto
Edición revisada por Aníbal González Pérez
Traducción de Hugo F. Bauzá

40. Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval
Victoria Cirlot

41. El peregrino querúbico
Angelus Silesius
Edición y traducción de Lluís Duch Álvarez

42. Mitos de otros pueblos
La cueva de los ecos
Wendy Doniger
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

43. Los jardines del sueño
Polifilo y la mística del Renacimiento
Emanuela Kretzulesco-Quaranta
Prólogo de Gerhard Goebel-Schillian
Traducción de Miguel Mingarro

44. Cábala
Nuevas perspectivas
Moshe Idel
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

45. El espejo de las almas simples
Margarita Porete
Edición y traducción de Blanca Garí

46. Comentarios al Sueño de Escipión
Macrobio
Edición y traducción de Jordi Raventós

47. La búsqueda espiritual
La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia
Robert M. Torrance
Traducción de Jordi Quingles

48. En el laberinto
Karl Kerényi
Edición de Corrado Bologna
Traducciones de Brigitte Kiemann y María Condor

49. Sobre el maniqueísmo y otros ensayos
Henri Charles Puech
Traducción de María Cucurella Miquel

50. La fábula mística
Siglos XVI-XVII
Michel de Certeau
Traducción de Laia Colell Aparicio
Epílogo de Carlo Ossola

51. Abandono de la discusión
Nāgārjuna
Edición y traducción de Juan Arnau

ISBN-13: 978-84-7844-247-8
ISBN-10: 84-7844-247-2
Depósito legal: M-38.676-2006
Impreso en Anzos, S. L.

Según una antigua costumbre, los príncipes y soberanos de la India congregaban periódicamente a pensadores, ascetas y religiosos de diferentes escuelas para discutir sobre alguna cuestión controvertida. La identidad o diferencia entre el cuerpo y el alma, la vida después de la muerte, el sentido de la existencia, las reglas de comportamiento y ciertas cuestiones morales fueron algunos de los temas de debate. De su resultado dependían las condiciones de vida de las escuelas en litigio, con lo que la habilidad persuasiva o *arte de probar* adquiriría una gran importancia social y política. El tratado de Nāgārjuna (ca. siglo II-III) *Abandono de la discusión* (Vigraha-vyāvartanī) expone la postura de los mādhyamika ante la discusión filosófica a la luz de la doctrina del vacío, siendo uno de los mejores ejemplos de la dialéctica de Nāgārjuna y de su postura filosófica con relación al papel que el lenguaje y el razonamiento lógico deben jugar en la búsqueda del despertar.

Juan Arnau (Valencia, 1968), licenciado en astrofísica y doctor en filosofía de la India, ha realizado la edición crítica del principal trabajo filosófico de Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (Siruela, 2004), y ha publicado *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. Actualmente es profesor e investigador en la Universidad de Michigan y profesor asociado de la de Barcelona.

ISBN-13: 978-84-7844-247-8
ISBN-10: 84-7844-247-2
7505051
9 788478 442478